

# در قلمرو وجدان

سیری در عقاید ادیان و اساطیر

تألیف دکتر عبدالحسین نیرین کوب



[illegible][illegible]



DATE LABEL





## DATE LABEL

[illegible]



# در علم و وجدان

سیری در عقاید ادیان و اساطیر

تألیف دکتر عبدالحسین زرین کوب

چاپ اول

•

روم: انتشارات

•

۱۳۸۱ هجری قمری - ۱۳۸۲ هجری قمری - ۱۳۸۳ هجری قمری

چاپ دوم: ۱۳۸۴ هجری قمری

چاپ سوم: ۱۳۸۵ هجری قمری

چاپ چهارم: ۱۳۸۶ هجری قمری

این کتاب مشتمل بر دو جلد است. جلد اول: عقاید ادیان و اساطیر. جلد دوم: عقاید ادیان و اساطیر.

۱۳۸۱ هجری قمری - ۱۳۸۲ هجری قمری - ۱۳۸۳ هجری قمری

تألیف دکتر عبدالحسین زرین کوب



# نالیچو

در قلمرو وجدان  
عبدالحسین زرین کوب  
چاپ اول

• انتشارات علمی

•  
حروفچینی، شرکت گیتی خود کار حروفچینی رضا ۸۹۰۸۷۷  
چاپ، چاپخانه مهارت  
صحافی، صحافی ستاره  
تیراژ ۵۵۰۰ نسخه

مرکز بخش در تهران و شهرستانها: انتشارات علمی، خیابان انقلاب، مقابل در بزرگ دانشگاه  
تهران، شماره ۱۳۵۸ تلفن ۶۶۰۶۶۷

RASTAN LIBRARY  
312056  
Acc 30  
30 312056



## DATE LABEL

[illegible]



## DATE LABEL

[illegible]



## فهرست مطالب

	مقدمه
۷	۱. زمینه جستجو
۱۱	۲. پندارهای از یاد رفته
۴۷	۳. یگانه یا دوگانه
۶۷	۴. در چین و ماورای آن
۸۹	۵. میراث هندوان
۱۰۷	۶. هند و آسیا
۱۳۱	۷. در سرزمین وحی
۱۵۹	۸. از فلسطین تا روم
۱۹۱	۹. دنیای اسلام
۲۲۱	۱۰. وحی و عقل
۲۵۵	۱۱. دین و فلسفه
۲۸۹	۱۲. تصوف و عرفان
۳۳۳	۱۳. قلمرو وجدان
۳۷۳	۱۴. اسطوره یا تاریخ؟
۴۰۳	یادداشتها
۴۵۳	فهرست، راهنما
۵۳۳	کتابنامه
۶۰۱	



**DATE LABEL**

[illegible]



## مقدمه

تاریخ عقاید و ادیان نه فقط مدخل سودمند و ارزنده‌یی برای مباحث مربوط به علم کلام و اتنولوجیا (= تنولوگیا)ی تطبیقی محسوب است بلکه خود تجربه‌یی عمیق از احوال وجدان انسانی در طی تحول و توالی قرن‌ها و نسل‌ها نیز هست. از آنجا که حیات دینی، و مخصوصاً آنچه می‌توان آن را احساس دینی خواند، به هر صورت که هست انسان را وامی‌دارد تا در رفتار و گفتار و اندیشه خویش همواره به نیک و بد و شایست و نشایست آن بیندیشد، پیدا است که ادیان و عقاید با قلمرو وجدانی وابسته‌اند و لاجرم شناخت آنها شامل شناخت اخلاق و وجدان نیز هست.

اما حیات دینی در عین حال انسان را در فراسوی اخلاق به عوالم ماوری محسوس سوق می‌دهد و بدین گونه شعور و عاطفه را هم در قلمرو وجدان وارد می‌کند و از آن گذشته با الزام نقش وراثت و محیط در اخلاق دینی، از دیدگاه مورخ به آن رنگ «نسبی» می‌دهد و شناخت آن را ناچار در حوزه تاریخ‌نگری درمی‌آورد. ضرورت توجه مورخ به این گونه مباحث را اینجاست و اینکه بدون تأمل در تاریخ عقاید و ادیان فهم تاریخ انسانی همواره آسان نیست نیز ناشی از همین معنی است.

درست است که وسعت فوق‌العاده این مباحث احاطه بر تمام جزئیات آن را در عصر ما برای هیچ کس قابل تحقق نمی‌سازد اما هیچ کس هم نیست که یک جاذبه درونی داریم او را به جستجوی آشنایی با پاره‌یی‌های این مسائل برنینگیزد. اما آنچه کنجکاوی را برای پاسخ به این میل و جاذبه برمی‌انگیزد نزد مورخ بیش از آن ضرورت دارد که بتواند، به دستاویز عدم امکان احاطه و کمال تام، دنباله آن را رها کند و خود را متعهد جستجویی در این باره نسازد. از این رو،



قاعده مالا بدترگی گله لا بترک گله، امروز پژوهنده کنجکاوارا در این مباحث به تحقیق و تأمل مستمر و مداوم دعوت می‌کند و حاصل این امر هم هر قدر دور از لازمه قطع و جزم علمی باشد مجرد این تحقیق در نزد محقق تا حد زیادی هم جوابی برای این سؤال بر لب نیامده اوست که آیا حیات انسانی غایت و معنایی دارد و به زحمت تحمّل و تجربه‌یی می‌ارزد یا نه؟

جستجویی به هم پیوسته و نه چندان پردامنه، در آنچه حیات دینی و زندگی درونی انسان به قلمرو وجدان مدیون است. کتاب حاضر فقط به همین نکته ناظر بوده است و بیش از این هم دعوی ندارد. اینکه جستجو، در آنچه هدف آن بوده است، گه گاه به کشف نکته‌یی مبهم یا تقریر نظریه‌یی منسجم هم منجر شده است یا نه، قضاوتش بر عهده اهل معنی است نه اهل دعوی. به هر حال، از اساطیر و مراسم تا عقاید و ادیان، از اخلاق و حکمت تا تصوف و عرفان هر آنچه در جوهر ذات یا در خط سیر تحول و کمال خویش به گونه‌یی با حکم وجدان انسانی ارتباط دارد در مسیر این جستجو واقع بوده است و هر جا ضرورت داشته است در اینجا مطرح بحث شده است.

با این همه، کتاب حاضر نه تاریخ جامع عقاید و ادیان است نه مرور بر تمام فرهنگ دینی انسان. فقط از دایره شمول پاره‌یی ادوار و احوال آنها عبور می‌کند و در آنچه این مباحث را با قلمرو وجدان مربوط می‌دارد حاصل فعالیت ذهن و وجدان انسان را به جستجو می‌گیرد. در این جستجو هم به شرق بیش از غرب نظر دارد و این از آن روست که غرب امروز بخش عمده‌یی از سرمایه ایمان و وجدان خود را به شرق مدیون است و اگر در این باب انکار یا تردید نشان می‌دهد از ناشناخت یا از شوخ چشمی است.

زمینه اصلی این جستجو درسهایی بود که از سی سالی پیش در مدارس عالی، از جمله در دانشکده علوم معقول و منقول و دانشسرای عالی سابق در تهران القا شد. اما علاقه به اصل مسأله از سالها قبل از آن آغاز شد و بعد از آن هم تا به امروز با وجود اشتغالهای دیگر هرگز از کانون توجه پژوهنده دور نماند.

از اینکه در تحریر حاضر، بخش قابل ملاحظه‌یی از یادداشتهای اصل را به اجمال برگذار کرده‌ام یا بکلی کنار گذاشته‌ام افسوس دارم اما توجه به محدودیتی که بعد از سی سال در حال و مجال پیش آمده است بی هیچ تردید در نزد اهل معنی عذر خواه این فرو داشت من تواند بود. درسهایی هم که تحریر حاضر از یادداشتهای آنها بیرون آمد ناظر به «برنامه بسته»‌یی بود که خط سیر جوینده را در مجالی نه چندان فراخ محدود می‌کرد و لاجرم در آنچه به قول مولانا، نکته‌ها چون تیغ الماس است تیز، فسحتی برای جولان متکلم و مستمع باقی نمی‌گذاشت.

با این حال امید هست که در همین محدودیت هم جوینده دانسته و از روی عمد از راه صواب منحرف نشده باشد و التزام شیوه تاریخ‌نگری وی را به تقصیر و قصور دچار نکرده باشد.



اما تا وقتی خوبیده را در کار خود دعوی نمی‌کند به کمال بسبب اینکه کسبک وی خوبیده‌ی دیگری  
آنچه را احداثاً از دیدگاه وی پوشیده مانده است تدارک می‌کند، برای وی این دسترسی را همراه  
دارد که زاری خطی او دیگران را به خطا نخواهد افکند و در خط نگه نخواهد داشت.

خردادماه ۱۳۶۹



## DATE LABEL

[illegible]



## زمینه جستجو

بودن یا نبودن؟ مسئله این است! و جوابی که پرمشگر حیرت زده می جوید برای آن است که مطمئن شود این بودن آیا به زحمتش می ارزد و زندگی وی اصلاً هیچ معنی و هدف دارد یا آنکه جز توالی کودکی و جوانی و پیری که سرانجام به عدم محض منتهی گردد چیزی نیست؟ درست است که این یک درد فلسفی عام انسان است اما فلسفه نمی تواند جواب روشنی، که برای عام قانع کننده هم باشد بدان عرضه کند، خاصه که فلسفه هم خود در شمول این مسئله است و اگر بودن به بودن نمی ارزد به صرف وقت در مناقشات فلاسفه هم نمی ارزد و فلسفه که نفی و اثبات آن فلسفه می خواهد نمی تواند انسان را به ضرورت و فایده خود مطمئن کند تا به ضرورت و فایده بودن یا نبودن چه رسد. حلّ این مسئله که زندگی ارزش زیستن دارد یا ندارد خود قبل از هر چیزی آمادگی برای نیل به یقین قطعی را مطالبه می نماید و پیدا است که بدون ایمان راسخ و وجدان عاری از تزلزل به این مایه از یقین دستیابی ممکن نیست و از اینجاست که انسان جوابی را که دین - و در بعضی موارد اخلاق نیز - به این مسئله می دهد در عمل غالباً قانع کننده تر و مطمئن تر می یابد.

با این حال در دین و اخلاق هم فرق است بین آن کس که از زبان پروردگار خویش در قرآن کریم (۱۱۷/۲۳) این خطاب را می شنود که: *افحسبتم انما خلقناکم عبثاً و انکم الینالترجعون*، و آن کس که از موعظه بودا (ینارس: ۲-۱) این پیام را درمی یابد که هستی همه رنج است و برای رهایی از رنج باید از عطش هستی رهایی یافت! اخلاق در نزد



آن یکی بر سعی و عمل مبتنی می‌شود و نزد این یک جویای وسیله‌ی است که عطش هستی را در وی نابود کند و پیداست که بودن یا نبودن در این هر دو دین جواب واحد ندارد و شک نیست که مجرد تفاوت این جوابها زندگی را، در نظر جوینده مسئله، معنی متفاوت می‌دهد و فرهنگ و تمدن و ادب و هنر و بینش و فعالیت هر قوم را از قوم دیگر متمایز می‌سازد.

شاید علاقه به تحقیق در ادیان و اخلاق انسانی برای بسیاری محققان هم ناشی از طرح مسئله در نزد خود آنهاست، و اینکه در جستجوهای آنها تاریخ عقاید و ادیان از بحث در اخلاق و آداب تا تحقیق در اسطوره و فلسفه همه چیز را شامل می‌شود از آن روست که هر دین در جوابی که به این مسئله دارد مجموعه فکری و وجدانی خاص خود را الزام می‌کند و تنوع و رنگارنگی آفاق تاریخ ادیان از همین جاست.

بعلاوه اینکه مسئله بودن یا نبودن مجرد یک کنجکاوی نظری نیست، ناظر به مبنایی برای عمل نیز هست تلازم دیانت و اخلاق را مطرح می‌کند، و بحث در اینکه آیا این هر دو همواره با یکدیگر توافق دارند یا ندارند نیز خود در گرو جوابی است که به این مسئله مخوف هملتی داده می‌شود، و غالب آن است که در مراتب عالی فرهنگ اقوام، وحدت جوهری آنها قابل تأیید می‌نماید، جز آنکه در هر یک از این دو پدیده بین بود و نمود تفاوت بسیار است، و این هم اختصاص به این دو امر ندارد، بسیاری از آنچه به احوال انسانی مربوط است از این حیث با این دو همانندی دارند و باری به قول شیخ - بسیار فرق باشد از اندیشه تا وصول.

به هر صورت هر دو امر به قلمرو وجدان تعلق دارند، و در واقع این قلمرو واحد را گاه بین خود تقسیم می‌کنند و گاه به نحو اشتراک بر آن حکومت دارند. هر دو هم با آنکه از طبیعت انسانی نشئت دارند انسان را به مقاومت در مقابل اقتضای طبیعت وی - که میراث طبیعت حیوانی وی محسوب است - می‌خوانند و فریدریش نیچه فیلسوف و شاعر آلمان (وفات ۱۹۰۰) هم که اخلاق و دین هر دو را به عنوان امور مخالف طبع محکوم می‌کند انگار قلمرو وجدان را همچون حصاری در بسته می‌یابد که طبیعت حیوانی انسان در آن محبوس می‌گردد، اراده معطوف به قدرت وی از کار باز می‌ماند و مرد برتر کاغذی او برای عرض هنر خویش جانی پیدا نمی‌کند.

باری، به رغم تفاوت در مراتب کمال که ادیان مختلف در مورد حد اعتلای جوهر انسانی دارند، در نزد هر یک از آنها اخلاق هم مناسب با حیات دینی تجلی دارد



و اگر نسبیتی در آن هر دو به نظر می‌رسد اصل آن به مدارج کمال انسانی در فرهنگ و تهذیب و محیط خاص مربوط است، در نفس دین و اخلاق نیست. مورخ نیز که در تحقیق راجع به دیانات، دانسته یا ندانسته، ناظر به جستجوی جوابی برای مسئله بودن یا نبودن است، در طی این جستجو، هم حوائی را که دیانات به اصل مسئله می‌دهند مطالعه می‌کند و هم مسأله عمل را که در آن باب عرضه کرده‌اند و آن اخلاق همعنان با دیانت است تقاضا می‌کند، و در حقیقت عرصه تحقیق او تمام قلمرو وجدان را در بر می‌گیرد.

قلمرو وجدان دنیایی درونی است که در آن نه فقط اخلاق عرصه خیر و شر را از هم جدا می‌کند بلکه دین در مفهوم عام خود بین امر مقدس و امر عادی، و بین آنچه رواست و آنچه نازوست تمایز می‌بهد، در هر دو مورد نیز محدوده حکم امری وجدانی و شخصی باقی می‌ماند و اگر «غیر» در آن باب به تفتیش بپردازد خود از قلمرو وجدان خارج می‌افتد. با آنکه نفوذ هر دو حکم در عمل و در نزد همه افراد و جماعات توافق ضروری و تلازم نمودی ندارد، باری توافق غایی که میراستکمالی تاریخ در طی زمان و تدریجاً بین آنها به وجود می‌آورد ضرورت خروج آنها را از نظارت «غیر» شرط لازم برای تکامل نفوس انسانی نشان می‌دهد.

فرهنگ انسانی، در دقیقترین، جالبترین و متعالیترین ابداعاتی خویش، بخش عمده اندیشه و ادب و هنر خود را به این دو بُعد مستقل و در عین حال متلازم قلمرو وجدان مدیون است، و با آنکه تعصب و خرافات در سراسر تاریخ حیات وجدانی انسانیت پیوسته کوشیده‌اند تا همچون دو نیروی مخرب مهاجم وحدت و تمامیت این عرصه مقدس مظهر را ببالابند، تفاهم و تسامح نیز همواره چون دو نیروی محافظ مدافع توانسته‌اند آنها را در نهایت از سلطه طولانی و مستمر بر این ساحات پاک روحانی باز دارند. تاریخ اخلاق و ادیان انسانی در تمام مدارج استکمالی خود توالی یا تناوب این هجوم و دفاع را عرضه می‌کند، و توافق غایی تدریجی اما قطعی الحصول این دو جنبه وجدان انسانی سلطه نهایی آنها را بر تمدن مادی انسان موجب نیل به اطمینان در مورد معنی و ارزش زندگی در معنای سؤال «بودن یا نبودن» می‌سازد.

بدینسان، جستجوی مورخ در این زمینه به آنچه مجرد حیات دینی بدان مربوط به نظر می‌رسد محدود نمی‌ماند، با غور در آداب و رسوم و اساطیر و اعیاد، آنچه را نیز مبنای اخلاق عملی انسان در جامعه واقع در تحت سیطره دیانت هست بررسی می‌کند، و از اینجا است که تاریخ ادیان از محدوده تاریخ کلام و آنچه غالباً مباحث ملل و نحل بدان

محدود می‌ماند قدم بیرون می‌نهد و افقهای وسیعتری را در فرهنگ و هنر و تمدن اقوام عالم معروض تحقیق می‌نماید.

از این رو برای مورخ اندیشه‌ها، که تحول استکمالی وجدان را در مسیر عروج و استعلا دین مطالعه می‌کند و اخلاق را هم در این خط‌سیر متعالی غالباً با آن هم‌معنان می‌بیند، البته دین و اخلاق هر دو در مفهوم عام مطرح است، چرا که بدون این طرز تلقی نمی‌توان بسط و توسعه قلمرو وجدان را در تمام ابعاد آن قابل بررسی یافت و برای زندگی آدمی معنی و هدف روشنی را که جوابی به سؤال «بودن یا نبودن» باشد پیدا کرد. شور و هیجانی هم که جستجو در تاریخ ادیان و اخلاق برای مورخ اندیشه‌ها دارد ناشی از همین طرز تلقی است.

در طی این جستجو مورخ با مخاطب همراه خویش - خواننده صبور و کنجکاو - زوایای مختلف حیات دینی انسان را جستجو می‌کند، کتابهای مقدس ادیان را در مطالعه می‌گیرد، معابد و مواسم اقوام مختلف را بررسی می‌نماید، با تعمق و دقت جلوه‌های مختلف عمل و فکر رایج در دیانات را از نظر می‌گذرانند و هر روز و هر ساعت منظره‌ها شکوه و تازه‌یی از حیات دینی و اخلاقی انسان را با خرسندی و شگفتی مشاهده می‌نماید، از متون اهرام و مقابر مصری به سرودهای ودا و تعالیم اوپانیشادراه می‌جوید، از مزامیر داود و مواعظ انجیل به قرآن کریم و حدیث شریف راه طی می‌کند. سیمای انبیا را در آیات قرآن و روایات تورات مشاهده می‌نماید، احوال اولیا و قدیسان را از حالات و مقالات بایزید و جنید و پلوتینوس<sup>+</sup> و مایستر اکهارت<sup>+</sup> می‌جوید، اسطوره‌های باستانی و مراسم و اعیاد مصری و فنیقی را در آثار بازمانده از فرهنگ کرت<sup>+</sup> و یونان مطالعه می‌کند، در معابد ژاپن تعالیم بودا، و در آثار قدیم روم و اروپا رد پای آیین میترا را دنبال می‌نماید، و در توالی این سیر طولانی و پرهیجان تفاوت مدارج در تکامل حیات دینی را در اقوام مختلف و در ادوار متفاوت تمدنها بررسی می‌کند. آثار ادبی و هنری اقوام مختلف را در آنچه به حیات اخلاقی و دینی آنها راجع می‌شود تعبیری از مراتب متفاوت مسیر تکامل آنها می‌یابد، اندیشه‌های فلسفی و عرفانی آنها را موافق با مقتضای احوال اجتماعی و سابقه تاریخی آنها می‌نگرد، و تمام اینها به او و مخاطب همراه او می‌آموزد که در قلمرو وجدان، زندگی انسان معنی و هدف دارد و تاریخ عالم در توالی

<sup>+</sup> Plotinus, Meister Eckhart, Crète



حوادث غایت و غرض استکمالی مشخص اما مجهولی را دسل می‌نماید، و اگر برای مسئله «بودن یا نبودن» جوانی هست جز در قلمرو وحدان، که نسبت ظاهری دین و اخلاق در مراحل بدوی آن سرانجام با وصه‌بی تدریجی که طمعت وی از حیات بهیمی می‌گیرد در مدارح نهایی کمال به مرتبه امر مطلق وجدانی - درهر دو بُعد - نزدیک می‌شود، نباید جست.

مورخ اندیشه که به تاریخ عقاید و دیدات نظر دارد، البته باید محدوده مفهوم مورد نظر را در حدی منظور سازد که تحول حیات دینی قوم یا اقوام مورد بحث را در طی تاریخ به کمک آن مفهوم قابل توجیه یابد. از این رو اگر اسطوره و خرافات را کنار بگذارد یا به فلسفه و الهیات و عرفان به عنوان اموری خارج از محدوده مورد نظر بنگرد، بدون شک تعداد قابل ملاحظه‌ی از عوامل تحول تاریخی موضوع مورد نظر را نادیده می‌گیرد؛ چنانکه اگر به پدیدارشناسی<sup>+</sup> ادیان اکتفا کند و مسئله منشأ آنها و روابط فی‌مابین آنها را در نظر نگیرد، گزارش او از مقوله تاریخ نخواهد بود و فعالیت حیات دینی را در ضمن توسعه و تکامل عقاید، از طریق چنین تحقیقی باز نخواهد شناخت.

به هر حال مورخ که در این گونه تحقیق، برای ایمنی از لغزش و کجروی، ترجیح می‌دهد بیشتر همچنان مورخ بماند، با وجود فقد اسناد کافی و رسوخ اقوال شایع در افواه، ناچار از آنچه لازمه دقت و اتقان کار مورخ است باز می‌ماند. بُعد زمان و کثرت وسایط و حصر مآخذ در روایات قومی بندرت وی را در مورد بنیانگذاران ادیان بزرگ به معلومات قطعی قابل اعتماد می‌رساند، چرا که اکثر آنها در خارج از عهد یا بیرون از حوزه نظارت تاریخ به وجود آمده‌اند. مورد خاص اسلام، که بنیانگذار آن در بحبوحه روشنی تاریخ به وجود آمد، در تمام تاریخ ادیان بزرگ عالم یک استثناست، چنانکه در بین کتب مقدس این ادیان هم، که غالباً زمان تحقیق و صحت اسناد تمام یا اجزای آنها معروض مناقشات اهل تحقیق شده است، قرآن کریم موردی نادر و استثنایی است، از آنکه چون در عصر حیات رسول خدا ضبط و جمع شده است، در باب زمان تدوین و صحت اسناد آن تردیدهایی نظیر آنچه در مورد تورات و انجیل اظهار شده است مطرح نیست. اما مورخ ادیان هم همه جا با این اندازه دقت و اعتماد که در مورد اسلام و قرآن کریم وجود دارد نمی‌تواند بحث و تحقیق کند، بعلاوه اختلاف نسخ و تازگی نسبی ضبط غالباً در مورد

ادیان یهود و نصارا مجال این اعتماد را به‌وی نمی‌دهد، و دربارهٔ ادیان غیرالهی - امثال دیانات چین و هند - هم دشواریهای گونه‌گون که هست غالباً در هر مورد تفاوت دارد، و در مورد ادیان از یادرفته - مثل دیانات مصری و بابلی و فنیقی - هم اگر پاره‌یی اطلاعات از مطالعات تطبیقی به‌دست آید همواره مایهٔ اعتماد و عاری از انتقاد نیست، چنانکه مطالعه در دیانات اقوام بدوی هم موجب پیدایش تفسیرهایی شده است که مطالعه در آنها را از قلمرو بحث تاریخ خارج می‌کند و مورخ ادیان در چنین موارد، برخلاف میل و ترجیح خود، مورخ نمی‌ماند و ناچار در نقد و بررسی نظریه‌ها وارد مناقشات جامعه‌شناختی و مردم‌شناختی می‌گردد و لاجرم اعتمادی را که نقد تاریخی در مورد اسناد تاریخ به‌وی القا می‌کند در چون و چراهای ناشی از طبیعت این گونه مناقشات از دست می‌دهد.

معهدا نفوذ در ادوار ماقبل تاریخ عقاید و دیانات هم نه فقط برای مورخ اندیشه جاذبهٔ خاص دارد بلکه تا حدی نیز جزو لوازم کار او در جستجوی نقطهٔ آغاز، برای تحول حیات دینی انسان و مدارج آن نیز، محسوب است. اما پیداست که آنچه را در این باب محققان از باب فرضیه اظهار کرده‌اند باید به‌همان نظر بنگرد و توقف و تعصب دربارهٔ یک فرضیهٔ خاص او را از نظر در فرضیه‌های دیگر، که شاید قسمتی دیگر از مدارج تحول حیات دینی را از فرضیهٔ مورد قبول او بهتر روشن نماید، باز ندارد.

به هر حال ایمنترین راه در این گونه تحقیق، غیر از اجتناب از التزام نتایج فرضیهٔ واحد، آن است که محقق در این عقاید با نظر تفاهم بنگرد، نه فقط مثل یک دعوتگر کلیسا که برای تبلیغ آیین خویش به میان طوایف بدوی رفته است در آن مراسم به‌دیدهٔ تحقیر نگاه نکند، بلکه مثل یک دانشجوی گیاه‌شناس یا حشره‌شناس هم که گل یا حشرهٔ زیبایی را در لای اوراق کتاب خویش خشک کرده است تنها به کالبد خشکیده‌یی که پیش نظر دارد ننگرد، لطف و طراوت گلبرگ و هیجان و حرکت حشرهٔ شکارشده را هم در ورای صورت بی‌طراوت و بی‌روحي که اکنون مأخذ و مستند حکم اوست در نظر بگیرد. بدون این شیوهٔ تلقی، مطالعه در عقاید اقوام بدوی و حتی مطالعه در تمام ادیان دیگر که با سابقهٔ ذهنی محقق سازگاری ندارد محقق را از آفاق تاریخ‌نگری دور می‌دارد و به‌نحوی به گرداب مناقشات احساسی و برهانی نما که شایستهٔ اهل کلام و مجادلات است می‌کشاند. این هم گفتنی است که در تاریخ ادیان هر مقوله از مسائل به‌روش خاص خود مورد تحقیق واقع می‌شود و شاید قسمتی از جاذبه و هیجان مباحث آن هم



ناشی از همین تنوع روشها در رویارویی با مسائل گونه گون باشد.

باری، سیر در تاریخ و عقید کمترین فایده عمده‌یی که دارد آن است که به انسان ساحت فکر و وسعت نظر می‌بخشد و اندیشه وی را از گونه بگری و بی تحرکی راز می‌دارد. بعلاوه افقهای شناختی را از دبی در یافته‌ی روحانی بر روی انسان می‌گشاید که در آنها هر چه هست به قلمرو وحدان تعلق دارد و در حد مصلحت جویها و منفعت پرستیهای فردی و تنگ نظریه محدود نمی‌ماند. نه فقط تصویری را که انسان در اقلیه گونه گون و در نرد اقوام متفاوت از مفهوم وجود امر فایق و متعالی دارد همراه با تحول تاریخ حیات انسانی نشان می‌دهد، بلکه معانی و صورتهایی را از آن گونه باورها که به زندگی آدمی معنی می‌بخشد و آلام و شرور عالم را برای وی قابل تحمل می‌سازد نیز در نزد اقوام مختلف نشان می‌دهد، و آنکه در این مسیر با تأمل و تحقیق راه می‌پوید سر این نکته را درک می‌کند که انسان در ادوار گونه گون تمدن و تاریخ خویش هرگز خود را تسلیم بومیدی نمی‌کند و حیات خود را تکرار و توالی حوادث و ماجراهای عادی هر روزینه و آنچه جز به خور و خواب و خشم و شهوت او وابسته نیست منحصر نمی‌داند، و اینکه در وجود قدیسان و حکیمان و شهیدان راه حق نمونه‌های کسانی را مشاهده می‌کند که به خاطر آنچه آن را با تسلیم و محبت دوست می‌دارند و می‌پرستند و در مقابل آن خویش را خاضع و مجذوب می‌یابند هرگونه راحت و لذت را بر خود حرام می‌سازند و تمام آنچه را نعمت عاجل حیات محسوب است به سودای نیل به رضای او که نعیم آجل است فدا می‌نمایند، و بدین گونه نشان می‌دهند که زندگی انسان بی هدف نیست و در هر شکلی و هر مرحله‌یی که هست معنی دارد، و به پاس آن معنی می‌توان هرگونه محنت و هرگونه دشواری را که در حیات عادی هست تحمل کرد.

با این همه در هیچ مورد توجه به این هدف انسان را به تسلیم در مقابل آنچه خلاف حیثیت انسانی است الزام نمی‌کند، و مجرد احوال مؤمنان راستین و عارفان از خودی رسته معلوم می‌دارد که برای تأمین تعالی و کمال عالم از بذل جان و ترک لذت و راحت هم مضایقه نیست، و اگر کاهنان و کشیشان و آنها که زیان کسان از پی سود خویش می‌جویند ادیان را وسیله‌یی برای حفظ یا تأمین منافع و مصالح خاص سازند، جوهر واقعی ادیان با فکر منفعت جویی شخصی مغایرت کلی دارد، و سوء استفاده‌هایی را که رؤسای عوام از اعراض وابسته به این جوهر نمایند نباید از لوازم آن به شمار آورد. شهیدان بزرگ که در محکمه‌های بیداد، در زیر شکنجه‌های اعدا، یا در میدانهای یسکار

جان خود را بر سر استقامت در مورد هدفهای خویش نهاده‌اند و در تاریخ مسیحیت و اسلام و در ادیان و مذاهب دیگر شواهد بسیار از این جانبازیهای آنها هست از وجود انسانهایی خبر می‌دهند که نزد آنها هدفهای والایی نیز فراسوی زندگی عادی هست و ناچار هر کس احوال آنها را الگوی رفتار تلقی کند خود را مقید به تحمل «ضیم» و تسلیم به ننگ نمی‌نماید و برخلاف آنچه منکران و مخالفان ادیان و شرایع می‌پندارند این آرمانها را موجب رکود و مایه تسلیم نمی‌شمارد.

تاریخ ادیان در عین پیوندی را که به رغم تفاوت در عقاید و آداب بین تمام اقوام عالم هست و ممکن است سرانجام دستاویز وحدت و اتحاد جمیع پیروان آنها در نوعی اخوت جهانی گردد، در سراسر تاریخ اقوام عالم قابل مشاهده نشان می‌دهد و معلوم می‌دارد که «جهات جامع» در بین انسانها از «جهات فارق» که بین آنها هست کمتر نیست، و اندیشه عارفان و حکیمان که وحدت نهایی افراد و جوامع انسانی و رفع اختلاف و تفاوت موجود بین آنها را در طی زمان و در ضمن تجربه حوادث و ماجراهای آموزنده تاریخ امری قطعی و اجتناب ناپذیر می‌پندارند بکلی رؤیای بیهوده‌یی نیست. ورای این فواید، سیر در تاریخ ادیان و عقاید از نظرگاه تاریخ و علم هم متضمن سودهای بسیار است، و این نکته که دین به هر حال اگر هم یگانه محرک عمده در اکثر انقلابات و حوادث مهم عالم نیست لامحاله یک عامل بسیار قوی و فوق‌العاده در ایجاد این گونه کشمکشها و دگرگونیهای دفعی هست، خود اهمیت این سیر و بررسی را برای طالبان تاریخ و پژوهندگان مباحث وابسته به تطور تدریجی جوامع انسانی نشان می‌دهد. مباحث مربوط به «شناخت اقوام انسانی» هم از جستجو در تاریخ عقاید و ادیان معلومات سودمند حاصل می‌کند. درواقع دانش موسوم به «انسان‌شناخت»<sup>+</sup> که بیشتر می‌کوشد تا در طوایف و اقوام عالم آنچه را مایه اشتراک و شباهت می‌نماید بررسی کند و فرض وحدت نژادها<sup>+</sup> را بیشتر از قول به تعدد نژادها<sup>+</sup> قابل قبول می‌پندارد در تقریر این طرز شناخت شواهد قابل ملاحظه‌یی در تاریخ ادیان و عقاید خواهد یافت.

بعلاوه تعداد زیادی از مباحث مابعدالطبیعه، چون روح و رؤیا و عالم غیب و حیات بعد از موت، که فلسفه و کلام در آنها به غور و تعمق اشتغال دارد، مربوط به عقاید و تعالیم ادیان است و بدون تدقیق در تاریخ عقاید و ادیان ریشه بسیاری از این مباحث

+ Ethnology, Monogenism, Polygenism



را بدرستی نمی‌توان دریافت. از این رو در فهم مدارج تحول فکر انسانی در رمه آن گونه پرمشها که هنوز در فلسفه و حکمت مطرح است، تحقیق در رمور اساطیر و دقیق آراء اقوام بدوی و دساتنی بدون شک کمتر از تأمل در قطعات کوتاه پراکنده‌یی که فی‌المثل از حکمای یونان ماقبل سقراط<sup>+</sup> در متون مانده رقی است آموزنده نیست بلکه حیانا بیشتر از آن گونه عبارات در تقریر رمه توجه انسان به این قیل مسائل حکایت دارد.

درست است که چنین جستجوها را بعضی محققان مرور در ردیف مطالعات مردم‌شناسی<sup>+</sup>، دسات‌شناسی<sup>+</sup> و جامعه‌شناسی<sup>+</sup> می‌نگرند. اما اگر در این کار با همدلی و آسائگیری مادی دگرگویی آراء و عقاید را بررسی نماید حاصل کار آنها به هر حال متقن‌تر و عمیق‌تر از حاصل کار کسانی خواهد بود که با اندیشه از پیس پرداخته به این تحقیقها دست می‌زنند و به هر صورت در این جستجوها تمسک به شیوه توصیفی و اجتناب از برخورد های کلامی در بیل به یقین علمی طریق مضمئنتر خواهد بود. در عین حال سیر در تاریخ عقاید و ادیان در شیوه‌یی هم که مورخ ب بی تفاوتی کامل دنبال می‌کند تحقیق توصیفی را به نتیجه‌یی قطعی منجر نمی‌کند، و گه گاه در این شیوه کار مورخ به کار عالم طبیعی می‌ماند که بخواهد از بازمانده پروانه یا گیاه خشک‌شده‌یی تمام احوال حیات موجودی را که دیگر هیچ چیز از آن احوالش برای وی قابل تجربه نیست بازسازی و ارزیابی کند، و پیدا است که این طرز تلقی از ادیان و عقاید کار کسانی چون فویرباخ<sup>+</sup> و فریزر<sup>+</sup> و اسپنسر<sup>+</sup> و فروید<sup>+</sup> را در حد مطالعات مردم‌شناسی و دسات‌شناسی و جامعه‌شناسی قرار می‌دهد، و این البته ب تاریخ ادیان در مفهوم بازآفرینی گذشته جوهر حیاتی ادیان و عقاید تفاوت دارد. به هر تقدیر در مورد دین نیز مثل عرفان و ادب ایمنترین راه آن است که مورخ چیزی از شور و شوق پیروان و معتقدان آنها را به خود تلقین کند و در طی جستجو خویشتن را از هرگونه گرایش به کوتاه‌نظری و کوچک‌شمی هم که آفت هرگونه شناخت علمی است دور نگه دارد.

البته بحث در مقالات ارباب ادیان و مذاهب که از آن در نزد قدما به علم ملل و نحل تعبیر می‌شد برای آنچه علم کلام نام دارد در حکم نوعی مدخل یا ایساغوجی<sup>+</sup> محسوب است که دفع شهادت مربوط به اصول عقاید و تقریر معتقد اهل اسلام بر مبنای

<sup>+</sup> Pre-Socratees, Anthropology, Archeology, Sociology, Feuerbach,

J. G. Frazer, H. Spencer, Sigmund Freud, Isagogia

برهان و نظر بدون وقوف بر آن ممکن نیست، و سابقه تألیف و تصنیف این نوع کتابهای مدخل، صرف نظر از آنچه ذی المقدمه آنها محسوب است، در نزد قدما به متأخران حکمای یونان می‌رسد، و در آنچه به عقاید و کلام مربوط می‌شود چون هدف متکلمان اثبات عقاید شرعی بر وفق برهان است و این اثبات به دفع شبهات مخالفان محتاج است پس تحقیق در این شبهات ملل و نحل برای اهل کلام ضرورت دارد.

لیکن برای آن کس که از نظرگاه تاریخ یا فلسفه در مقالات و آراء اهل ملل و نحل می‌نگرد، و البته مقالات فلاسفه و اقوال سوفسطائیه حکمای یونان را هم آن گونه که در نزد مسلمین مطرح بوده است از این مقوله محسوب می‌دارد، دیگر مسئله به عنوان یک مدخل بر علم کلام مطرح نیست، مطلب اصلی است و به همین جهت طرح مسئله با دیدگاه تطبیقی اهمیت و فایده بیشتر دارد.

درست است که در اثبات عقاید دینی و دفع شبهات منکران، دین را در مفهوم اخص خود که در قرآن کریم (۱۹/۳) عبارت از اسلام است مبنای تقریر اصول عقاید در تعالیم کلام تلقی می‌کنند، لیکن باز در ردّ مقالات و آراء اهل شبهه و اصحاب بدعت، این عقاید را نیز چنانکه فحوای برخی اشارات هم مجور آن است مشمول عنوان «دین» شمرده‌اند، و بدین گونه در آنچه به عقاید باطل و مقالات اهل شرک مربوط می‌شود نیز به دستاویز تعبیر قرآنی (۸۵/۳) یا به مجرد پیروی از مقتضای لغت، عنوان دین و ادیان و دیانات را به هر حال بر سبیل توسع یا مجاز به کار برده‌اند، و غیر متکلمان از فلاسفه و مورخان هم وقتی از عقاید امم و اقوام بدوی و رسوم و عادات بت پرستان و عابدان اجرام و کواکب سخن می‌گویند از آن عقاید به ادیان و دیانات تعبیر می‌کنند، چنانکه عادات و آداب اعراب جاهلی را هم اهل تفسیر دیانات قوم می‌خوانند، و در نام حنفای عرب هم که خود را پیروان آیین ابراهیم می‌خوانده‌اند، حنیف را در مفهوم آن کس که از دین باطل به دین حق گراییده باشد دانسته‌اند، و دین در معنی عادات و تقالیدی که مأخوذ از آباء یا مبنی بر اهواء باشد نیز بر وفق قول برخی از اهل تفسیر در قرآن کریم (۶/۱۰۹) نیز سابقه دارد [۱].

آنچه مسلمین علم ملل و نحل خوانده‌اند، خواه به عنوان مدخل علم کلام و خواه به مثابه تاریخ ادیان، غور و تعمق در دقایق آراء و مقالات ارباب دیانات مختلف را الزام می‌کند، و در همه حال مجموع عقاید و رسوم مشترک و متداول و مورد تکریم و تقدیسی را که نزد اقوام عالم به مثابه طریق صواب و امری که متابعت از آن غیر قابل اجتناب است



تنقی می‌شود علم به نام ادیان می‌خوانند، هرچند پاره‌یی از آنها جز از مقوله عادات و آداب نباید به حساب آید، و حریم تجاوزناپذیری را که پیروان شرایع در باب حلال و حرام و واجب و مکروه دارند در آنها نمی‌توان به‌طور مشخص و بارز نشان داد.

باری با آنکه بعضی متشرعه و صوفیه خوض در علم کلام را برای عوام نهی کرده‌اند، عموماً غالباً اعتقاد حالی از تحقیق و نظر را مؤدی به ایمان واقعی نشمرده‌اند، و این جمله نشان می‌دهد که بحث در مقالات ارباب دیانات و اهواء در آنجا که شناخت عقاید و آداب مربوط به دین حق بر منای برهان و نظر ضرورت قطعی دارد اجتناب‌پذیر نیست، و از اینجاست که علم ملل و نحل در بین مسلمین به چشم اهمیت نگریسته شده است و طرح مباحث آن بر شیوه مطالعات تطبیقی برای طالبان تاریخ و حکمت نیز واجد اهمیت است.

به هر حال بحث در دیانات و آراء اقوام عالم فقط وقتی از مقوله علم در معنی واقعی آن محسوب است که هم در بحث و تقریر عقاید و آراء از حدود شیوه‌های تحقیقی خارج نشود و هم از سنجش آراء و عقاید گونه‌گون در آنچه با روابط انسانی قابل توجیه می‌نماید پیوندهایی را که از وحدت منشأ یا از تأثیر و نفوذ ناشی می‌نماید جستجو کند و تمام آنچه را در قلمرو عقاید و آراء منشأ یا عامل محرک حوادث و انقلابات تاریخ به‌شمار می‌آید نیز با توجه به اصول علمی عصر چون علیت، نسبیت و قاعده تصور تدریجی مربوط بدارد، و هرچند نیل به این اندازه غور و تحقیق، با توجه به محدودیت امکانات محقق و وسعت قلمرو موضوع، هنوز هم در حوصله مورخ محقق عصر ما نیست مسلمین به احتمال قوی اولین قوم عالم بوده‌اند که این بحث را در محدوده امکانات علمی و عصری خویش تا آنجا که میسر می‌شده است بر مبنای تحقیق علمی بنیاد نهاده‌اند [۲] و با سعی در التزام حداکثر دقت و صحت - تا حد ممکن - توانسته‌اند به آنچه در این زمینه به وجود آورده‌اند جنبه علمی یا لااقل صبغه فلسفی بدهند. چنانکه کتاب الملل والنحل شهرستانی، و کتاب الفصل فی الملل والاهواء والنحل ابن حزم با وجود مراتب تفاوت که بین آنها هست اهمیت و سابقه نقش مسلمین را در ایجاد این بحث نشان می‌دهد.

در اوان پیدایش مبادی این بحث در بین مسلمین تسامح قابل ملاحظه‌یی که در اکناف آن در مورد اهل کتاب رعایت می‌شد و مجوس و صابئین را هم مثل یهود و نصارا با وجود اختلافاتی که در این باب بین فقها ظاهر می‌گشت در ذمه مسلمین وارد می‌کرد، از اسباب عمده‌یی بود که آشنایی با مذاهب و مقالات ارباب

دیانات و فرقه‌های مبتدعه آنها را برای اهل اسلام ممکن می‌ساخت، و توسعه مجادلات فرق هم مخصوصاً در مجالس متکلمان بحث بالنسبه آزاد در این گونه مسائل را امکان توسعه می‌داد. فقدان چنین محیط مساعد بحث و نظر در قلمرو غرب که کلیسا بشدت با فلسفه و با نفوذ عقاید مخالف در حوزه دیانت نصارامبارزه می‌کرد نیز موجب عمده‌یی بود که پیدایش تحقیقات مربوط به دیانات و اهواء اقوام مختلف عالم را در دنیای غربی مدتها به تأخیر انداخت. اقدام مسلمین هم به بحث و تحقیق در این مسائل از مدتها بعد از فتوح اسلامی و مشاجرات سیاسی بین فرق شیعی و مرجئه و خوارج و قدریه آغاز شد و البته خوض علمی در این گونه مسائل به یک دوران آرامش نسبی، نظیر آنچه در عهد اول عباسیان و در عصر مأمون و معتصم حاصل شد، احتیاج داشت و تأثیر فرقه معتزله را هم در این باب نباید کم اهمیت شمرد.

معهدا سابقه توجه به عقاید و آراء اقوام مختلف در دنیای قبل از اسلام به نویسندگان و محققان باستانی یونان و روم می‌رسد. البته کنجکاویهایی که در زمینه جغرافیا و راههای بازرگانی و همچنین در باب اقوام غیر یونانی در بین یونانیها پیدا شد گاه دامنه اش به عقاید دینی و مراسم و آداب مربوط به نیایش و لواحق آن نیز می‌رسید، چنانکه در اقوال منقول از فلاسفه اقدمین و در آثار کسانی از آنها که نوشته هاشان بیش و کم باقی است نیز به عقاید و آداب طوایف مجاور از جمله مصریها و مردم لودیه و مغان آسیای صغیر اشارت هست. اما از این مقوله آنچه در آثار مورخانی چون هرودوت<sup>+</sup> و گزنفون<sup>+</sup> یا فلاسفه یی چون افلاطون و ارسطو باقی است انضباط و انسجام گزارشی تحقیقی و علمی را - حتی در مقیاس عصر - متضمن نیست. با این همه از مجرد اشارات آنها برخی معلومات در زمینه ادیان اقوام به دست می‌آید که در منابع دیگر نیست و صحت و دقت نسبی بعضی از آنها را تتبعات و کشفیات تازه هم می‌تواند تأیید نماید. از جمله روایات هرودوت در باب عقاید مصریهای باستانی که بر وفق گزارش وی بیشتر از تمام اقوام دیگر پایبند «دیانت» بوده اند، اکنون در دنبال تحقیقات جدید معتبر و قابل تأیید می‌نماید [۳]. در باب عادات و رسوم آنها و همچنین عقاید و مناسک سایر اقوام عصر خویش، هرودوت آنچه را شنیده است نقل می‌کند و در برخی موارد مسموعاتش هم مبتنی بر ملاحظات شخصی است و غالباً در بحث منشأ عقاید

+ Herodotus, Xenophon



روشنگرایی می‌کند که حجت است. چنانکه در باب گاو آپیس\* حروف ابجد او قابل ملاحظه است و شاید بدون آن حشر که منشأ گاو پرستی رایج در مصر را تفسیر می‌کند، روایت گوسل<sup>۴</sup> رزین قوم یهود در باب مسیحا، و قصه فتوح قوم سامری، نمی‌توانست بروشنی و از طریق اسد<sup>۵</sup> عبر عمرانی توحیه گردد و اقدام قوم در ماحضه گوسل<sup>۶</sup> رزین به مثابه نوعی اشارت به تمایل آنها جهت درگشت به رص مصر و احداث نرس با بدامت از تبعیت موسی در خروج از سرزمین فرعون نفی شود. بر روایات وی در باب آپیس و الموکسیس\* در پس برخی ضوایف تراکیه اسد<sup>۷</sup> مربوط به حجت ایلای را که در حراوت مدبر اقوام هم هست تصویر می‌کند [۴]. حتی این نکته که روایات وی در باب معن و آپیس آنها از ذکر زرتشت حالی است ظهراً تأییدی بر این دعوی باشد که آپیس زرتشت را حوزه فرهنگ اقوام مد و پارس که مآخذ اطلاعات هرودوت مربوط به آنجاست هنوز تعلق یا نفوذی نداشته است.

همچنین آنچه پلوتارک (فوطرخس)\* در باب آپیس معن نقل می‌کند تصویری را عقاید زروانی است که به کمک آن بهتر می‌توان بعضی پدیده‌های تاریخی ادین باستانی ایران هست تحلیل و توحیه کرد. یک رساله پلوتارک که متضمن اشارتی به آپیس معن هم هست درباره آپیس\* و اوزیریس\* خدایان مصری اطلاعات مفید به دست می‌دهد، و با آنکه امروز بعضی متون باستانی مصر هم در این باب کشف شده است آنچه پلوتارک در این باره نقل می‌کند جامع‌تر و مسجع‌تر از معومات پراکنده‌ای است که در این امور از متون هیروگلیف به دست می‌آید [۵] و همین معنی نشان می‌دهد که یونان اگر چند بحث در دین را به عنوان علم مستقیمی تنقی نکرده‌اند، در آن باب معومات جالبی به دست داده‌اند. در واقع هر چند پلوتارک را بعضی محققان از پیشروان مطالعات تطبیقی در ادیان شمرده‌اند [۶] در این زمینه هم مثل تاریخ‌نگاری شیوه بیان وی جبهه علمی ندارد، چرا که در طرز نقل وی نشانی از توجه به منشأ عقاید و تأثیر عوامل اسباب آنها نیست و تأثیر پذیری آنها را هم از محیط و حوادث چنانکه باید در نظر نمی‌گیرد و بیشتر به تعلیم و قصه ناظر به نظر می‌رسد.

به هر حال در باب تحول عقاید و آراء ضوایف و اقوام باستانی، روایات نویسندگان قدیم یونان و روم غالباً از بعضی فواید خالی نیست و حتی در اقوال برخی

\* Apis, Zalmoxis, Plutarchus, Isis, Osiris

فلاسفه قوم هم مثل افلاطون و ارسطو در این باب اشارات جالبی هست. معهذا چون طرز تلقی آنها از عقاید و دیانات اقوام غالباً همچون تلقی از آداب و رسوم اقوام فروتر بوده است در فهم دقایق آنها ظاهراً چندان همدلی نشان نداده‌اند. بعلاوه در برخی موارد چون بیشتر بر مجرد مسموعات بسنده می‌کرده‌اند، اکثر منقولات آنها بدون تدقیق کافی قابل اعتنا نیست، و با این همه، در بسیاری موارد قراین و شواهد دیگر هم هست که روایات آنها را درخور توجه نشان می‌دهد، و واقع آن است که ارزش این روایات در همه موارد یکسان نیست و برحسب موارد تفاوت دارد.

از جمله درباره عقاید و رسوم فنیقیان، که کیش آنها در عهد عتیق هم تقبیح شده است، پولی بیوس<sup>+</sup> مورخ خاطرنشان می‌کند که نزد اهل کارتاژ «هیچ چیزی که موجب کسب نفعی تواند شد نامطلوب نیست» و بدینسان آنها را به آنچه نزد ما مذاهب اباحی خوانده می‌شود منسوب می‌دارد، و هرچند این قول را اشارات پلوتارک هم تأیید می‌کند، لحن پولی بیوس به طور واضحی مغرضانه به نظر می‌رسد و البته از نویسنده و مورخی که یار غار سی پیو<sup>+</sup> فاتح قهار و سفاک کارتاژ است چنین حکمی خلاف انتظار نیست. همچنین درباره آداب و رسوم پرستندگان میترا هم بعضی آباء مسیحی پاره‌یی اطلاعات داده‌اند که از آن جمله آنچه جروم قدیس<sup>+</sup> در باب آیین تشریف آنها، و ترتولین<sup>+</sup> (۱۶۰-۲۴۰ م) راجع به آداب تطهیر آنها ذکر می‌کند متضمن روشنگریهاست، اما در مورد دیانتی که به قول ارنست رنان<sup>+</sup> هرگاه نفوذ مسیحیت در روم سد شده بود دنیای روم از آن وی بود [۷]، البته از این آباء مقدس نمی‌توان انتظار تعهد صدق و دقت علمی داشت.

معهذا در مورد طوایف اسلاو هم پروکوپیوس<sup>+</sup> مورخ بیزانسی اطلاعات جالبی به دست می‌دهد که نادر و جالب است. بر وفق روایت وی، آنها معبودی را که صاعقه در حکم اوست عبادت می‌کرده‌اند، به تقدیر و جبر اعتقاد نداشته‌اند، و در هنگام بیماری یا مظنه خطر به معبود خویش وعده تقدیم نذر و نیاز می‌داده‌اند و بدین گونه با فدیة جان خود را از مهلکه می‌رهانیده‌اند. قول پروکوپیوس در باب عقاید قوم البته جالب است، اما چون قبل از عهد مسیحیت از خود آنها هیچ سندی در این ابواب در دست نیست بر این روایت اعتماد زیادی نیست و اصل خبر، مثل آنچه مسعودی و ابن فضلان هم در باب

<sup>+</sup> Polybius, Scipio, St. Jerome, Tertulian, Ernest Renan, Procopius



آنها نقل می‌کنند، از خلط و لبس خالی نمی‌نماید [۸].

همچنین درباره عقاید و رسوم اقوام گالی (گل)<sup>+</sup>، که کاهنان آنها به نام دروئید<sup>+</sup> مثل مغال ایران تعبیه فلسفی داشته‌اند، آنچه از یادداشت‌های یولیوس قيصر<sup>+</sup> به دست می‌آید گه‌گه در روایت نویسندگان دیگر هم به نحو روشنتری تقریر و بیان می‌یابد. از جمله روایت قيصر که به موجب آن حیات بعد از مرگ در نزد این طوایف رسوخ تمام دارد و مشأ شجاعت فوق العاده آنها نیز همین است ظهراً حاکی از نوعی قول به تناسخ<sup>+</sup> شد، و از روایات دیگر هم برمی‌آید که قوم گه‌گاه به دیگران پول وام می‌داده‌اند تا آنرا در رشته دیگر بزپس گیرند. و البته برای قومی که هم به روایت پوزئیدونیوس<sup>+</sup> (۱۳۵ - ۵۱ ق م) در مراسم مربوط به سوختن اموات خویش گه‌گاه زنده‌هایی برای دوستان می‌نوشتند و آنها را بر روی تل هیزم که برای سوزاندن جسد آماده بود می‌انداختند تا متوفی آنرا به یرانشان برساند، پیداست که مرگ خاتمه همه چیز حیات نیست تا ترس از آن جنگجوی گالیایی را از مقابله با دشمن بترساند، و شک نیست که چنین اعتقادی آنها را در مقابله با خصم باید ثبات و رسوخ آمیخته به تهور بخشیده باشد.

عقاید و آراء اقوام روم و یونان باستانی هم، که مخصوصاً در قلمرو روم تنوع فوق العاده دارد، بدون تعمق در آثار خود آنها چنانکه باید مفهوم نمی‌شود. معهذا از آغاز مسیحیت هم دیگر آن لحن بیطرفی که در موارد دیگر طرز بیان قوم را تا حدی نیز سرمسری نشان می‌دهد در اقوال منسوب به آباء کلیسا انعکاس ندارد و پیداست که فی المثل از آنچه یوستین قدیس<sup>+</sup> (ح ۱۰۰ - ۱۶۵ م) در اعتذارنامه‌های خویش راجع به عقاید اهل شرک نقل می‌کند، یا آنچه ترتولیان در رد اقوال مرقیون و اگوستن قدیس<sup>+</sup> (۳۵۴ - ۴۳۰ م) در نقد تعلیم مانی تقریر می‌نماید تحریف حقایق اقوال مخالف و تسلیم به جاذبه تعصب مذهبی غالباً پیداست. این وضع در تمام دوران طولانی قرون وسطی در حوزه مسیحیت حاکم به نظر می‌رسد، و حتی بعد از عهد انسانی و در عصر جدید هم مبلغان و دعوات فرانسیسکن<sup>+</sup> که فی المثل برای نشر و تبلیغ آیین مسیح به چین رفته‌اند از آنچه از عقاید و آراء اهل چین نقل کرده‌اند گه‌گاه با افسانه‌های ماکوپولو<sup>+</sup> در باب

+ Gallia (Gaule), Druids, Julius Ceasar, Poseidonius, St. Justin,

St. Augustin, Franciscans, Marco Polo

مغول تفاوت ندارد [۹]، و این همه نشان می‌دهد که در فهم عقاید و آراء دینی دیگران نه فقط کنجکاوی و علاقه بی‌شایبه نسبت به اصل و جوهر دین بلکه انصاف و تسامح برای درک آن عقاید نیز ضرورت دارد و آنجا که سودای تبلیغ ذهن دعوتگر را مشوب سازد البته هیچیک از این دو امر حاصل نخواهد بود.

اهمیت نقش مسلمین در بسط و توسعه علم ملل و نحل بدون شک تا حدی ناشی از وجود فرقه‌های متعدد در داخل حوزه اسلام می‌شد. ادیان گونه‌گون در داخل و خارج این قلمرو پرمطول و عرض نیز از موجبات آن بود. اما طرز تلقی بالنسبه تسامح‌آمیز حکما و متکلمان اسلام از دیانات و مقالات این اقوام گونه‌گون درواقع تهذیب عالی شریعت سمحیه را نشان داد که با اهل کتاب در خارج و داخل قلمرو اسلام جز بندرت آن‌هم غالباً فقط در هنگام ضرورت هیچ‌گونه سختی نشان نمی‌داد، و مناظرات فرق و مشاجرات مذاهب آن به پیروانش نشان داده بود که برای اجتناب از وقوع در خطا و ضلال مطمئنترین طریق شناخت واقعی موارد خطا و ضلال است و به این گمان که پاره‌یی مقالات اهل آراء و دیانات با عقاید اهل اسلام توافق تام ندارد نباید از سعی در شناخت آن عقاید تحاشی داشت. تعدادی از مورخان و متکلمان مسلمین که در باب مقالات اهل عقاید و دیانات بررسی کرده‌اند این وسعت مشرب را تا حد زیادی حفظ کرده‌اند و کتابهایی چون تاریخ یعقوبی، مروج الذهب مسعودی، الفهرست ابن‌الندیم، ماللهند و آثارالباقیه بیرونی، و کتاب الملل والنحل شهرستانی نشانه‌هایی از این طرز تلقی را نشان می‌دهند. آنها هم که مثل الفصل ابن حزم یا الفرق بین الفرق بغدادی لحن مناظره دارند به هر حال آنچه را در نزد طوایف و فرقه‌های مختلف مربوط به عقاید و آراء می‌شود همواره به دیده امری جدی می‌نگرند - نه با عدم تفاوت.

تاریخ یعقوبی تألیف احمد بن ابی یعقوب اصفهانی معروف به ابن واضح یعقوبی (وفات: بعد از ۲۹۲ هجری) در بخش اولش که تاریخ انبیا و ملوک اسرائیل و اخبار مربوط به عیسی و اقوام بابل و هند و یونان و روم و مجوس و چین و مصر و قدمای عرب را شامل است اطلاعات دقیق و غالباً ارزنده‌یی در باب دیانات و عقاید این اقوام به دست می‌دهد، و هرچند به علت آنکه مقدمه این بخش از کتاب مفقود است مآخذ اطلاعات او در این باب در دست نیست، از قراین پیدااست که مؤلف در جمع و تدوین این اطلاعات به مراجع مختلف و قابل اعتماد رجوع کرده است، از جمله اخبار مربوط به اقوام عبرانی و تواریخ و احوال آنها را ظاهراً از روایات تورات و برخی مراجع سریانی گرفته باشد. در



درب روم و بوزان هم هر چند متحد وی معلوم نیست صحبت اهل مدائن حاکی از  
مراجعه به مدین قابل اعتماد است. اینکه یعقوبی سالها در ولایت ارمیه سر برده است و  
بعد از آن هم ظاهراً مسافرتهاایی به حرامسان و هند کرده است و دقتی عمر را در معرب و  
مصر بسر آورده است نشان می دهد که اطلاعات منحود از اقوال اهل اطلاع هم می دانست  
و حدی حرو مدافع روایت وی بوده باشد. وسعت نظر و تسامح او هم در نقل روایات  
نقل ملاحظه است. چنانکه هر چند خود وی و حدیثی ظاهراً شیعه اهل مدینه بوده اند در  
نقل اخبار عامه و محدثان شیعه هم حدیثی و تعصبی نیست به اعتقاد خویش نشان  
میدهد، و در باب اخبار عیسی مسیح هم که روایات انجیلیها را ذکر می کند با آنکه آن  
روایات با آنچه مسلمین در باب عیسی اعتقاد دارند تفاوت دارد جر آنکه در دیباچ نقل  
آنها قول قرآن را به عنوان فصل الخطاب نقل نماید بهیچ وجه در رد و طعن بر صحت  
اراجیل ضرورتی نمی بیند. اطلاعات او در باب ادیان مجوس و اخبار طوائف فرس  
بسیار هم غالباً مبتنی بر دقت و اتقان است و گاه نکات تازه و بی سابقه‌یی در  
این باب نقل می کند که برای مورخ از لحاظ درک تاریخ تمدن و تشکیلات اداری و  
اجتماعی متداول در نزد قوم نیز اهمیت دارد. چنانکه از ادیان جاهلی و رسوم قبایل عرب  
قبل از اسلام هم اطلاعات دقیقی به دست می دهد که در روایات مورخان دیگر احیاناً با  
آن اندازه دقت همراه به نظر نمی رسد.

مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین (وفات ۳۴۵) مورخ بغدادی و مؤلف تاریخ  
معروف مروج الذهب نیز، که ظاهراً نسب به عبدالله بن مسعود از معاریف صحابه  
می رساند، در این کتاب و همچنین در تألیفات دیگر خویش از جمعه التنبیه والاشراف، و  
کتاب اخبار الزمان، معلومات و اطلاعات جالبی در باب عقاید و دیانات امم و اقوام  
گذشته به دست می دهد که غالباً دقیق و احیاناً طرفه و تازه است. مسعودی چنانکه از  
آثارش مستفاد می شود تنها مورخ ساده نیست فقیه و محدث و ادیب و متکلم و منجم و  
ریاضیدان هم هست و ظاهراً به فارسی و برخی لغات دیگر هم آشنایی دارد. هر چند  
بسیاری از آثارش که خود وی در آثار موجودش بدانها اشارت دارد از بین رفته است، از  
آنچه موجود است و مخصوصاً از بازمانده اخبار الزماتش که از سی مجلد آن فقط جزء  
مختصری نشر شده است تبحر و توغل فوق العاده وی در مسائل مربوط به عقاید و ادیان  
برمی آید.

در باب مسافرتها طولانی وی ظاهراً بعضی محققان مبالغه کرده اند، اما محقق

است که وی قسمتی از عمر خود را در مسافرت گذرانیده است و در طی این مسافرتها هم از فارس و کرمان تا به نواحی چین و هند نیز رفته است، و همچنین در فلسطین و سوریه و مصر هم چندی اقامت داشته است، و پیداست که آشنایی با طوایف و اقوام مختلف و بررسی در مآخذ و کتب مایه عمده این معلومات وسیع و قابل ملاحظه او در باب عقاید و ادیان امم عالم و تواریخ و آثار آنها محسوب است و به هر حال اطلاعات او در باب دیانات و عقاید قدمای مصر و روایات مربوط به دیانات اهل چین و احوال صقالیه (اسلاوها) و عجایب هند هر چند همه جا ظاهراً بر مآخذ موثق مبتنی نیست، و از جمله اخبار مربوط به مصر قدیم بیشتر صبغه اخبار قصاص و قصص معروف به اسرائیلیات دارد، باز اکثر اطلاعات وی در باب ادیان و عبادات و هیاکل اقوام مختلف حاکی از کنجکاوی فوق العاده و از ذهن علمی است. در روایات مربوط به مصر قدیم هم حاصل عمده اقوال وی توجه به سحر و کهنانت در بین قدمای مصر است و این امری است که در نزد مسلمین مورد اتفاق و مبتنی بر اشارات مذکور در قرآن در حکایت موسی و فرعون و ساحران است [۱۰].

ابن الندیم ابوالفرج اسحق بن یعقوب الوراق بغدادی معروف به الندیم (وفات ۳۸۵) و ابن ندیم الوراق مؤلف کتاب معروف الفهرست، با آنکه کتابش در واقع مبنی بر ذکر عناوین و اسماء کتابها و بیان احوال و آثار مؤلفان و مصنفانی است که نوشته هاشان به زبان عربی نقل یا تصنیف شده است و مؤلف با آنها آشنایی و از مندرجات آنها و احوال آنها آگاهی داشته است به مناسبت ذکر کتب در نقل و نقد مطالب نویسندگان و آراء و اقوال برخی از اصحاب دیانات هم گه گاه اطلاعات سودمند دارد که مخصوصاً از لحاظ نشان دادن وسعت حدود اطلاعات مسلمین در این گونه مباحث حایز اهمیت خاص است. وی که خود ظاهراً مثل ابن واضح یعقوبی شیعی مذهب بوده است، چنانکه از مطاوی کتابش برمی آید مشرب فلسفی داشته است. در حکمت شاگرد ابوسلیمان منطقی سجستانی مؤلف صوان الحکمه و در علوم عصر از اقران سیرافی و علی بن هارون منجم بوده است، و به سبب قرب مشربش با حکما و معتزله و شیعه ذهنی روشن و خالی از تعصب داشته است که آشنایی با کتب قدما و ارتباط با علما که لازمه شغل وراقی وی بوده است نیز احاطه بر کتب و مقالات اهل دیانات را برای وی ممکن می ساخته است. از جمله اقوال وی در باب احوال مانی و اقوال و آثار مانویه و صابئین حاکی از وسعت اطلاعات وی در این مباحث و متضمن معلومات نادر و کم نظیر است، و لحن بیانش هم



حاکمی از دهر علمی و یکنوی عاری از تعصب و حسداری معمول در برد متکلمان و ارباب مد ظرات عصر به نظر می‌رسد و از این رو علناً مورد اعتماد اهل تحقیق واقع می‌شود.

از سایر کسانی که در این زمینه به تالیف و تصنیف پرداخته‌اند ابن حزم اندلسی صاحب کتب الفضل فی الملل والاهواء والحل را باید یاد کرد که البته وسعت فوق العاده اطلاعات و در این مسائل منبع از محدودیت نظرگاهش در طرز بحث و تلقی از این مسائل بوده است. ابو محمد عینی بن احمد بن سعید قرطبی معروف به ابن حزم در ۳۸۴ در مدینة مدینه آمد و در ۴۵۶ فوت یافت، فقیه و حکیم و متکلم و مورخ و شاعر بود و در علم مدح علم هم آثار ارزنده به وجود آورد. اما اقتضای عصر و محیط مخصوصاً او را به تحقیق در عمق و دیربخت علاقه مد ساحت و در این زمینه شهرت و اعتبار فوق العاده‌ای یافت. کتب معروف او به نام الفضل دیرة المعارف جامعی شد در باب تمام ادیان و عقایدی که در عالم اسلامی حاکم دنیای اندلس به نحوی در ارتباط بود. مؤلف در جمع و تدوین طوائف مربوط به این مباحث اهتمام بسیار کرده بود و علاوه بر مطالعه مآخذ بسیار تحقیقات و بررسیهای شخصی هم در این مباحث داشت، و در واقع آنچه در باب آیین یهود و نصرانی در کتب وی هست در این باره جای تردید باقی نمی‌گذارد. درباره عقاید و اقوال فرق یهود و نصاری طوائف وی غالباً حاکی از بررسیهای شخصی به نظر می‌رسد که البته از ارتباط وی با پیروان این ادیان در بلاد اندلس ناشی است.

ایسکه ابن حزم سابقه بعضی عقاید و رسوم این طوائف را گه گاه با دقت نقل می‌کند و دگرگونی یا استمرار آنها را همچون تصریح می‌نماید نشان عمق تحقیقات او در این گونه بحثهاست. اثر وی تنها تاریخ ساده‌یی از عقاید و آراء اهل دیانات و ملل نیست، آنچه توجه وی را به آراء اهل دیانات جلب می‌کند در حقیقت طرح مباحث فلسفی است، از این رو در نقل این آراء مخصوصاً در آنچه به عقاید و اقوال یهود و نصاری راجع می‌گردد نیز غالباً توجه به این نظرگاه کلامی و فلسفی پیدا است. فی المثل در بحث از مذاهب و عقاید یهود مسئله امکان نسخ شرایع را که بیشتر به نظرگاه مسلمین در مورد شریعت موسی ارتباط دارد با دقت و تفصیل طرح می‌کند، و در باب نصاری مسئله تحریف ادجیل و صحت و اعتبار متن آنها را بیشتر از مباحث دیگر قابل بحث می‌یابد. ابن حزم در فقه اسلامی مذهب ظاهری دارد و این طرز تلقی از احکام در موقف فلسفی و کلامی او نیز البته انعکاس پیدا می‌کند. با این همه، وسعت اطلاعات او در باب عقاید ارباب

دیانات و ملل از اهمیت و عمق علم ادیان و عقاید در نزد مسلمین حکایت دارد. چنانکه ابومنصور بغدادی مؤلف الفرق بین الفرق هم، بر رغم لحن جدلی و کلامی که غالباً در اقوالش هست، احاطه قابل ملاحظه‌ای در تقریر عقاید و دیانات نشان می‌دهد. ابومنصور عبدالقاهر بغدادی (وفات ۴۲۹) درواقع عمده عمرش در نشابور و اسفراین در تقریر دیانات و مذاهب بیشتر به تأیید و اثبات مذهب اشعری ناظر است و به همین سبب در بیان مذاهب اهل اسلام لحن متکلمان سنی و اهل جدل و مناظره را دارد و احیاناً بعضی اقوال اهل فرق را بر سبیل جدل متضمن دعاوی و لوازمی می‌یابد که نزد آن فرقه‌ها بدان صراحت در آن گونه معنی مطرح نیست، چنانکه آنچه در باب شیعه به بیان می‌آورد نزد شیعه جز دعوی بی‌حجتی نیست. کتاب وی به نام الملل والنحل ظاهراً هنوز به دست نیامده است و شاید هم لحن آن تا این حد یکجانبه و آلوده به تعصب نبوده است. کتاب اصول‌الدین وی هم تا حدی لحن بالنسبه عینی و علمی دارد و از پاره‌یی جهات به کتاب المحصل امام فخر رازی می‌ماند و به هر حال در فهم بعضی اقوال ارباب دیانات از کتاب الفرق بین الفرق بیشتر قابل اعتماد به نظر می‌رسد. کتاب التبصیر فی الدین اثر ابوالمظفر اسفراینی (وفات ۴۷۱) هم که از الفرق بین الفرق و مؤلف آن متأثر می‌نماید از این حیث بیش از آثار عبدالقاهر بغدادی اعتبار ندارد.

نقطه مقابل برداشت جدلی و کلامی سختگیرانه و تا حدی تعصب آمیزی را که در اقوال ابومنصور و ابن حزم پیدا است در طرز تقریر ابوریحان بیرونی باید جست، خاصه در نقل آراء و دیانات هندوان و مجوس. ابوالریحان محمد بن احمد بیرونی خوارزمی (وفات ۴۴۰) که منجم و مهندس و مورخ و عالم طبیعی و جغرافیادان و زبان‌شناس نام‌آوری در عصر خویش و از اجله علما در تمام اعصار اسلامی محسوب است در غالب مسائل مربوط به علوم عصر خویش تألیفات ارزنده دارد که البته ذکر آنها در اینجا مورد نظر نیست. در آنچه به تاریخ ادیان و عقاید مربوط می‌شود کتاب او به نام تحقیق ماللهند یا ماللهند متضمن اطلاعات فوق‌العاده گرانبهاست که نویسنده در طی مسافرت‌های مکرر و اقامت‌های متناوب و متمادی در هند خاصه نواحی شمال غربی آن، بر اثر تعلم لغت سنسکریت و ظاهراً برخی السنه دیگر هندی، در تقریر و بیان مذاهب و عقاید هندوان و تواریخ و آداب آنها جمع و تدوین کرده است، و چون این اثر را در حدود سنه ۴۲۱ و اندک زمانی بعد از وفات سلطان محمود که بیرونی مدتها به عنوان منجم در اسفار جنگی با وی همراه بوده است تألیف کرده است حاصل تمام تجارب و اطلاعات مربوط به عقاید



و آثار اهل هند را که در عروت مستطاب می باشد است و چنگ آید در آن موقوف  
 کرده است. قبل از آن هم تراریده دیگری به نام آثار لدیفه علی القرون الحاضر و ماضی  
 در حدود سده ۳۹۱ تألیف کرده است که آثار در حرحرح و موش و شمشک و موش و  
 رباری جدا کرده است و این اثر نیز مشتمل بر جماعات و حقیقتات مفید و حیات  
 در باب ادب و مدنی قوم ایرانی و عربی و ایرانی و بدوی و آری و رومی و عرب و موش  
 مربوط به تاریخ و تدوین است. توجه خاصی که در این اثر به تاریخ و احاطه و کتب  
 مدنی نشان می دهد و آنچه در باب مدعیان نبوت در حصار رشت و بود و صنادل و  
 سریدان و اعراب حاکمی نقل می کند، مخصوصاً در توجه به تصرفی فوق العاده می که در  
 آن مشهود است، او را بحق از پیشروان راهگشا در مظنه و تحقیق در ادب و ماضی و  
 مردم شناسی نشان می دهد. آثار دیگری مثل السببه فی اوائل صاعه السحبه، الحماهر  
 فی معرفه الحواهر و نظیر آن که کثرت تعدادشان از توغل و استغرق نویسنده در مسائل  
 علمی حاکی است نیز گاه گاه متضمن پاره‌هایی اطلاعات از این مقولات است. به هر حال  
 ضرر تحقیق وی در عقاید و آداب اهل هند چون علم به و دور از مستحکمی و مستبردگی  
 است که بعد از هزار سال هنوز مالههند او در فهم حقایق احوال و عقاید هندوان دست  
 مرجعی معتبر محسوب است و گویی محقق تربیت یافته عصر ما و د شیوه‌های جدید  
 علمی به جمع و تدوین اطلاعات مربوط به عقاید و آداب اهل هند پرداخته باشد. در باب  
 آداب و اعیان مجوس و مایه هم آنچه در آثار الباقیه به دست می دهد همچنان متضمن  
 دقیق اطلاعات و حاکی از قوت فوق العاده ذهن علمی اوست، چنانکه ترجمه کتب  
 بانحلی فی الخلاص من الارنساک او هم مثل پاره‌هایی قصص هندی که نقل کرده است  
 از تبحر فوق العاده وی در معارف و عقاید اقوام هند حاکی است.

ابوریحان غیر از لغت سنسکریت ظهراً یونانی و سریانی هم می دانسته است، و  
 شاید آنچه را در باب تاریخ اقوام یونان و روم و اخبار قدمی فرس می گوید از کتب  
 سریانی و یونانی اخذ کرده باشد و به هر حال بعضی اطلاعات که درباره هندوان در  
 کتاب مالههند نقل می نماید ضربه و زادر به نظر می رسد و در تاریخ ادیان اهمیت خاص  
 دارد. لحن علمی و تنقی عینی او در نقل این عقاید جالب است. خود وی در آثار الباقیه  
 تصریح می کند که در باب ادیان و عقاید مجوس آنچه را نقل می کند قول موبدان و عنمای  
 قوم است، و در آن میان البته مخنثانی هم هست که عقل آنها را باور نمی کند. همچنین  
 در کتاب مالههند خاطر نشان می دارد که آنچه از عنید هندوان می آورد حکایت قول قوم

است و در نقل آن نظر به احتجاج و جدل ندارد. این نکته که وی در آن عصر مجادلات و تعصبات با این طرز عینی از دیانات و عقاید اقوام سخن می‌گوید حاکی از تسامح فکری علمای اسلام است در آنچه به تاریخ عقاید و ادیان مربوط است [۱۱].

طرفه آن است که تحقیقات بیرونی در باب عقاید هنود و مجوس در نزد معروفترین مورخ ادیان و ملل در دنیای اسلامی نه در حد آن تحقیقات دنبال شده است و نه منجر به تدقیقات تازه گشته است. در واقع کتاب الملل والنحل شهرستانی در باب عقاید هنود محتوی اطلاعات دقیق تازه‌یی شبیه به اقوال بیرونی نیست، چنانکه در باب عقاید یهود و نصارا هم از جهت عمق و تفصیل به پای کتاب این حزم نمی‌رسد. در باب مذاهب اسلامی هم هر چند طرز بیانش عینی‌تر از شیوهٔ تقریر مؤلف کتاب الفرق بین الفرق می‌نماید، روی هم رفته در آنچه راجع به شیعه می‌گوید از تعصب خالی نیست، و به هر حال تجدید این اختلافات جز مزید تفرقه هم فایده‌یی برای دنیای اسلام ندارد، و با انقراض فرقه‌ها ذکر آنها هم جز از نظرگاه تاریخ و کلام متضمن هیچ گونه سودی نیست. مع هذا این مهمترین کتاب مسلمین در تاریخ ادیان و عقاید را امام فخر رازی در مفاوضه‌یی که با شرف الدین مسعود می‌کند چندان قابل اعتماد نمی‌داند و اکثر آن را از منابع دیگر مأخوذ می‌شمارد. اما کتاب در نقل و نقد دیانات و مذاهب اهل عالم در بین کتب مسلمین اهمیت خاص دارد و شاید، چنانکه سُبکی می‌گوید، بهترین کتابی باشد که مسلمین در این باب دارند.

درست است که بعضی مطالب شهرستانی در مورد اهل مقالات و ملل اسلامی مستفاد از کتاب الفرق بین الفرق ابومنصور بغدادی است و هم مثل آن کتاب از تعصب و مسامحه خالی نیست، اما تمام این اقوال مأخوذ از کتاب الفرق بین الفرق هم نیست، مأخذ متعدد دیگر هم مورد رجوع او هست، بعلاوه پاره‌یی دیگر از اطلاعات آن دقیق و موثق و غالباً مشتمل بر نکات تازه و بی سابقه است، از جمله آنچه در باب تعلیم اسمعیلیه دارد و مأخوذ از فصول چهارگانهٔ حسن صباح است از لحاظ مأخذ اهمیت روایت دست اول را دارد. در باب صابئه و حنفا و همچنین دربارهٔ ابن دیصان و مرقیون هم اطلاعات وی غالباً ارزنده و دقیق به نظر می‌آید، چنانکه دربارهٔ عقاید حکمای یونان و مکاتب فلسفی اقدمین آنها و تعلیم ارسطو و افلاطون و شارحان آنها هم تحقیقات جالب دارد. به هر حال هر چند غیر از امام فخر رازی، ابن ترکیه مترجم فارسی کتاب هم گاه بر پاره‌یی سخنهای وی اعتراض دارد، در آنچه به نقل مقالات اهل اهواء و نحل و مذاهب



حمه و صدمه و براهمه و حکمتی بول و آراء معتقده عرب و اصحاب نسخ و حکمتی همد و پرمسند گد کواک و احرام می برد رد اقوال وی حاکی از تحقیق در مآخذ و تفهیم عمیق و آداب اقوام گونه گونه عالم است، و اگر در آنچه به فرق اسلامی ربط دارد شده هایی را میل و تعصب هست، در آنچه را در باب و عقاید غیر اسلامی نقل می کند خطه هایی که هست ناشی از محدودیت مآخذ است که بری و و در محله و عصر او البته نمی توانسته است اجتناب پذیر باشد.

محمد بن عبدالکریه شهرستانی (ووت ۵۴۸) سررتربین دشمند علم دین و محل در قرون وسطی اسلامی محسوب است. هر چند به سبب توغل در اقوال اهل محل و تبحر در آراء محل در نزد بعضی مشرعه مسوب به عقاید اهل الحاده شده است، مبروره او را اهل اهواء در کتب بنهابة الاقدام و سعی او در رد اقوال اهل مسد در مصارع الفلاسفه و المصالح وی را در برد محققان از نمۀ عصر محسوب می داشت و برد مسجر مستحوقی ظهراً به همین سبب مورد نکریه بود. امام شهرستانی در فقه مذهب شافعی و در عقاید طریقه اشعری داشت، چندی هم در مدرسه نظامیه بغداد به تدریس اشتغال جست و محاسن درس وی به وسيله شاگردان صسط و تعقیق می شد. گویند به سبب تبحری که در علوم مختلف داشت وی را فضل و امام افضل می خواندند. ر توجه به وسعت اطلاعات و نظم و انسجام اقوال وی در باب مدحت محل و محل شایده وی را بتوان ر بسیار گد ران فلسفه ادیان یا مطالعات تطبیقی ادیان خواند [۱۲].

بعدها نیز در کتب و اقوال متکلمان و آثاری مانند المحصل امام فخر رازی و تلخیص المحصل خواجه نصیر طوسی و همچنین در تحریک الاعتقاد خواجه و شرح علامه حتی بر آن به نام کشف المراد، که در معرف اسلامی عهد قد و صنوی تقریر و تفصیل آیه ادامه یافت، آنچه از این اطلاعات به مدسبت مدحت کلامی و مخصوصاً مدحت در مسئله بعثت انبیا و نسخ شرایع و حشر و معدد جسمانی و نظیر آنها مطرح می شد غالباً با نهایت دقت علمی و متضمن حداکثر عینیت گرایی ممکن بود، وقتی نقد و نقض برخی از آن اقوال مورد نظر بود به ادله منطقی و دور از مشاغبه و جدل تمسک می رفت. ام دنیای غرب، نه فقط از همان اوایل قرون وسطی خویش، بلکه در عهد رنسانس و حتی دوره هایی که آن را عصر روشنگری می خواند نیز در باب عقاید و دیدات غیر رسمی، بلکه مذاهب رسمی حوزه نصرانیت غرب، و مخصوصاً درباره اسلام که معرض قوی و قاهر کبشای قوم به شمار می رفت به طور بارزی تنقی کوبه نظرانه و دور از شرایط تحقیق علمی

نشان می‌داد. اقدام به ترجمه و تدوین متن یونانی تورات، معروف به تورات سبعینی، هم که در مصر و قبل از عهد سلطهٔ کلیسا انجام یافت مدیون وسعت نظر بطلمیوس دوم معروف به فیلادلفیا<sup>+</sup> بود و در حقیقت دنیای شرک عهد بطالسه هم برای آشنایی با دیانات و عقاید اقوام دیگر از دنیای مسیحی آباء قدیم کلیسا در ادوار بعد مساعدتر بود [۱۳].

حتی در مورد دیانات جاهلی عرب نیز که ذکر بعضی بتها و پاره‌یی اهواء قوم در قرآن کریم هم هست، مسلمین از طریق روایات اهل تفسیر و دلالات راویان اشعار و علمای لغت و بلاغت احیاناً اطلاعات ارزنده‌یی باقی نهاده‌اند که از طریق آنها و مخصوصاً به کمک اصل نویافته و منقولات بازمانده از کتاب اصنام العرب ابن کلبی و نظایر آن در روایات مورخان و همچنین با اسناد و الواح و آثار عتیقی که علاوه بر متون ادب و اشارات آنها باقی مانده است امروز می‌توان تصویر بالنسبه دقیقی از عقاید و آداب جاهلیت اعراب طرح نمود. درواقع عنایت مسلمین در حفظ بقایای اطلاعات راجع به آراء و دیانات جاهلی از توجه نصارا در حفظ منقولات عقاید رایج در دوران شرک خود آنها بیشتر بوده است.

در مورد بازماندهٔ دیانات و عقاید رایج در روم عهد شرک شاید هیچ ضایعه‌یی به قدر فقدان آثار مربوط به آن دیانات برای علم ادیان قابل تأسف نباشد [۱۴]. آنچه از عبارات و اشارات مربوط به عقاید و مناسک قوم در جای جای متون و بعضی منقولات اسناد باقی است از حیث کمیت و کیفیت قابل ملاحظه نیست و قدمای آباء کلیسا و همچنین بعضی حکمای رواقی امثال پلوتارک و دیگران هم که چیزی از این مقولات نقل کرده‌اند منقولات آنها از تفسیرهای مناقشه‌آمیز و از تلخیصهای عاری از دقت خالی نیست، چنانکه اشارات متألهان و راهبان عهد اسکولاستیک در حوزه‌های کلیسا هم درباب اسلام و مسلمین غالباً از حدود اتهامات مغرضانه و خرافات جاهلانهٔ خود آنها تجاوز نمی‌کند و فی المثل اطلاعات امثال آلبرت کبیر<sup>+</sup> و توماس داکویناس<sup>+</sup> در مورد آیین اسلام تقریباً با آنچه عوام نصارا و رؤسای آنها عمداً و از روی بغض و عناد در این باره نشر و تکرار می‌کرده‌اند تفاوت چندانی ندارد و طرفه آن است که در مورد تلقی از اسلام این طرز نگرش حتی مدتها بعد از پایان قرون وسطی هم در نزد کشیشان و حتی

+ Philadelphia, Albertus Magnus, Thomas D'Aquinas

حکمی خارج از حوزه کسی هم پیداست و وقتی پس گویند اهمیت گرفت و معروضه در کلام فرانسس بکن<sup>+</sup> حکم معروف و ادوارد گبون<sup>+</sup> مورخ مشهور عصر جدید هم انعکاس می‌یابد [۱۵] پیداست که بهود اعرص کسی تا چه حد ممکن است اذهان دانش‌طلبان را از فهم حقایق ادیان دیگر منحرف کرده باشد.

داری قطع نظر از ضرر تنقی دینی اسکولاستیک را خود اسلام که یکی از شیوه تنقی امثال سروبی و یعقوبی و مسعودی از آیس یهود و نصرانی و حتی هود و صلیب بدور بود، در دوره رنسانس و بعد از آن هم که دوران گرایش به عبیت و حجاب از سبق ذهن بود اطلاعات اهل اروپا درباره اسلام عملاً آمیخته با تعصب جاهلانه و درباره سیر ادیان شرق آمیخته با تصورات موهوم دور از واقعیت بود. در عصر روشنگری، وتر<sup>+</sup> و دیدرو<sup>+</sup> از سرزمین چس و فرهنگ دینی آن را بحس مدینه آمیز پرشور و شوقی ستایش می‌کردند. ولتر در باب اسلام گه گاه تهمت‌های جاهلانه راجع عصر را با ظرهای موزینه خویش می‌آمیخت، و در باب دیدات ایران دینی هم حتی مطالعات عینی انکتیل دوپرون<sup>+</sup> مورد تخطئه و انتقاد عمدی عصر واقع می‌شد. اگر ولتر و دیدرو هم نسبت به حکمت و فرهنگ چینی گه گاه علاقه‌ی توهم‌بار شیفتگی نشان می‌دادند، اقوال آنها پشتوانه‌ی بی‌روح علمی نداشت، و در واقع در آنچه آنها را حکمت شرقی می‌خواندند پندار فلسفی خود را تمجید می‌کردند. حتی دوران رمانتیک هم نسبت به حقایق ادیان و عقاید اقوام شرقی علاقه علمی نشان نداد و فی‌المثل شوپنهاور<sup>+</sup> که در باب اوپ‌نیشادهای هندوان تحسین مبائعه آمیزی اظهار می‌کرد بر حقایق آن عقاید وقوف علمی نداشت، آنچه داشت شوق و علاقه‌ی کودکانه و تخیل آمیز بود.

البته مطالعات هردر<sup>+</sup> در باب اقوام بدوی و تحقیقات ویکو<sup>+</sup> در باب تاریخ‌نگری فق فکری غرب را برای گرایش به تحقیق در این مسائل تا حدی تدریجاً آماده می‌کرد، اما گرایش‌های ضددینی در عهد روشنگری و دوران انقلاب فرانسه نیز خود از اسباب عدم توجه عمدی اروپا به تحقیق علمی دور از حب و بغض نسبت به دیانات و عقاید می‌شد. بعلاوه بعدها نیز تا وقتی تحقیقات علمی در باب دیانات اقوام از تحت سلطه تبلیغات کلیس و اثر ناخودآگاه آن در اذهان عوام و متفکران قوم بیرون نیامد علم دیانات و عقاید

+ Francis Bacon, Ed. Gibbon, Voltaire, Diderot, Anquetil de Perron, A. Schopenhauer, Herder, Vico



در اروپا حتی به پایه آنچه در نزد مسعودی و یعقوبی و شهرستانی در بین مسلمین رسیده بود مجال تکامل و توسعه نیافت. معهذا در دوران رمانتیک، پیدایش تاریخ ژنتیک - در مقابل آنچه نزد قدما به عنوان تاریخ پراگماتیک تلقی می شد - و همچنین توسعه تحقیقات جامعه شناسی و علاقه به شرق و فرهنگ و ادب آن مطالعه در باب دیانات عقاید اقوام شرق و حتی بدویان افریقا و امریکا و استرالیا را محل توجه ساخت. توسعه مطامع استعماری غرب و حتی اغراض تبلیغی هیئتهای دعوتگر کلیسایی هم که شناخت عقاید و تماس با اقوام مختلف ادیان را برای آنها الزام می کرد به پیشرفت مطالعات عینی در باب ادیان، در اروپا کمک شایان کرد، و توجه به السنه هندی و عبری و عربی و فارسی و چینی هم از اسباب توسعه این حرکت گردید. بدین گونه از وقتی دیانات اقوام هم مثل السنه و فنون و صنایع آنها از لحاظ تحول تاریخی و با نظرگاه تاریخ نگاری جدید مورد مطالعه اهل تحقیق واقع گشت، علم ادیان به طرق و روشهای عینی و تحقیقی آشنایی یافت و آنچه در این زمینه به وسیله امثال بیرونی و مسعودی و یعقوبی و ابن الندیم و شهرستانی در نزد مسلمین آغاز شده بود، در طی دو قرن اخیر در نزد محققان جدید علم ادیان تدریجاً به ثمر رسید.

به هر حال مقارن با بسط و توسعه علوم و معارف انسانی مسئله عمده‌یی که در اروپا برای محققان تاریخ دیانات مطرح گشت مسئله منشأ ادیان بود که نزد متکلمان اسلامی به نحو دیگری طرح و حل می شد، اما در قرن هجدهم کسانی مانند دبروس<sup>+</sup> اصل و منشأ عقاید دینی را در رسوم و آداب اقوام بدوی جستجو می کردند، و با آنکه از مطالعه در عقاید و مناسک اقوام بدوی هم آنچه در آن ایام برای این محققان حاصل می شد موجب نیل به نتایج قابل اطمینان حاصل نشد، این مسئله که تحول و تکامل عقاید مخصوصاً در آنچه به ادیان غیرالهی مربوط می شود از مطالعه در آداب و عقاید اقوام بدوی بهتر مفهوم تواند شد مورد توجه اهل تحقیق واقع گشت.

باری دبروس در رساله‌یی تحت عنوان نیایش خدایان مصنوع [۱۶] نشان داد که تقدیس و تکریم احجار مقدس آن گونه که در عقاید و مناسک مصریان و یونانیان قدیم نقل می شد با آنچه در بین سیاهان افریقای غربی به وسیله دریانوردان و سیاحان گزارش می شد شباهت دارد. دریانوردان پرتغالی در نزد سیاهان افریقای غربی شاهد نیایش

پاره‌بی اشیا بودند که آنها را ظاهراً حیگه حلول ارواح یا آنها می‌پسداشتند و دریانوردان مزبور این اشیا را به زبون خویش فتیشو<sup>+</sup> خواندند که در لسان آنها به معنی شیء مصنوع یا شیء جادویی بود. از آنچه ابدن در رب نیایش فتیشو (فتیش)<sup>+</sup> در نزد اقوام مذکور نقل کردند دروس نتیجه گرفت که تمدن دیانات بدوی باید از این شیوه پرمیش آغاز شده باشد. اگوست کت<sup>+</sup> فیلسوف فرانسوی هم در تقریر مراحل سه گانه تحول جامعه انسانی، مرحله نخست را که مرحله ربانی است از پرمیش فتیش ناشی شمرد. همچنین هربرت اسپنسر فیلسوف انگلیسی فتیش را عبارت از چیزی دانست که شبح یا همزاد مرده‌یی در آن حلول کرده باشد. به هر حال نیایش فتیش در نزد جامعه‌شناسان و کسانی که در احوال نژادهای اقوام مطالعه می‌کردند متضمن قول به وجود ارواح در جمیع اشیا شمرده شد، و این اعتقاد تمسک به سحر و جادو را هم در نزد پرمیش‌گانش به عنوان وسیله دفع مضرت و جلب عدیت این ارواح الزام می‌کرد.

در همین ادوار هیستهای تبلیغی که برای نشر مسیحیت از اروپا به «دنیای جدید» (= امریکا) رفته بودند، در بین برخی بومیان سرخ‌پوست شمال آن قاره، آیین نیایش بعضی نباتات یا حیوانات را به نحو غربی شایع دیدند و نظیر این تکریم و نیایش را در مورد برخی احجار و اشجار و اجرام سماوی در بین آنها مشاهده کردند. این سرخ‌پوستان، حیوان یا گیاه یا هر شیء دیگری را که چنین تکریم و نیایش می‌کردند رمز خاص عشیره (= کلان)<sup>+</sup> خود تلقی می‌کردند و آنرا به زبان خویش اوتام<sup>+</sup> یا چیزی شبیه به آن می‌خواندند که مفهوم نشانی و خویشاوندی داشت، و این لفظ بعدها در استعمال غیربومیان به صورت توتام<sup>+</sup> شایع شد. نیایش آن هم مبتنی بر این معنی بود که آن حیوان یا نبات یا شیء خاص حامی عشیره و نیای تمام افراد آن محسوب می‌گشت و به همین سبب نشانه و نشانی آن به شمار می‌آمد. پیداست که این اعتقاد هم مثل آنچه نزد سیاهان افریقای غربی به عنوان فتیش تلقی می‌شد مبنی بر اعتقاد به وجود روح و قدرت حیاتی در این گونه اشیا و عناصر بود، و اهل تحقیق که در تاریخ اقوام باستانی بررسی می‌کردند بعدها از این طرز اعتقاد هم، مثل اعتقاد به فتیش، بقایایی را در مراسم و اساطیر و عقاید اقوام مصر و بابل و فنیقی و جز آنها توانستند بازشناسند.

به هر تقدیر، در اواخر قرن نوزدهم قوی که غالب محققان - خاصه کسانی که

+ Feticio, Fetish, Auguste Comte, Clan, Otam, Totem

اشتغال به مباحث «مردم‌شناخت» داشتند. در اروپا دربارهٔ اصل و منشأ ادیان اقوام بدوی بدان قایل بودند نظریه‌یی بود که ادوارد تایلور<sup>+</sup> آن را از عقاید و رسوم وابسته به آیین فتیش اخذ کرده بود، و در تقریر وی عبارت می‌شد از اعتقاد این اقوام به وجود نوعی روح در تمام کاینات - که به گمان وی اقوام مزبور آن را از تجربهٔ مستمر خواب و مرگ و نزع و رؤیا استنباط کرده بودند. تایلور این اعتقاد را قول به وجود ارواح (آنیمیزم)<sup>+</sup> خواند و آن را مجموعه‌یی درهم برهم از ترهات بیمعنی<sup>+</sup> شمرد که به اعتقاد وی خرافات باطل بود. وی معتقد بود بریتانیا با نشر فرهنگ عالی خویش (!) در بین این اقوام می‌باید آنها را از چنگ این ترهات برهاند. بدین ترتیب تایلور، که بعدها از دولت بریتانیا عنوان عالیجناب (سِر)<sup>+</sup> هم دریافت، از نظریهٔ خود در باب منشأ ادیان مبنایی برای توجیه استعمار بریتانیا به وجود آورد و تا حدی نظیر آنچه در آثار هموطن وی رودیارد کیپلینگ<sup>+</sup> انعکاس یافت وی نیز نظارت بریتانیا را در احوال امم و اقوام دورافتادهٔ عالم فوز عظیمی (!) در حق آن اقوام فرانمود. نظریهٔ ادوارد تایلور در نزد هربرت اسپنسر هم که آن را به خود منسوب می‌داشت، با پاره‌یی اصلاحات، مورد قبول واقع شد و جیمس فریزر محقق انگلیسی و مؤلف کتاب معروف شاخهٔ زرین<sup>+</sup> نیز در آن باب و همچنین در باب نظریهٔ توتمی تحقیقات ارزنده‌یی کرد [۱۷]. لوی برول<sup>+</sup> (وفات ۱۹۳۹) دانشمند و جامعه‌شناس فرانسوی هم با آنکه در تعمیم این نظریه و نتایج حاصل از آن حزم و دقتی وسواس‌آمیز نشان داد و قیاس حال اقوام بدوی گذشته را با طرز فکر مردم عصر حاضر امری دور از احتیاط علمی خواند، وجود این گونه اعتقاد را در نزد اقوام بدوی قابل تأیید یافت.

حق آن است که هرچند بعضی عناصر از اعتقادات توتمی در نظریهٔ قایلان به وجود ارواح (آنیمیزم) هم هست، ظاهراً این هر دو اعتقاد در ادیان اقوام باستانی تأثیر انکارناپذیر باقی گذاشته‌اند. معهذا تایلور اعتقاد به وجود ارواح را قدیمیترین صورت دیانات انسانی شمرد، و این قول او که اعتقاد به تعداد آلهه نیز از قول به وجود ارواح ناشی است در پایان قرن نوزدهم میلادی رایجترین و مقبولترین نظریه در باب منشأ دیانات غیرالهی در تمام تاریخ به شمار می‌آمد.

<sup>+</sup> Ed. B. Tylor, Animism, A Farrago of non-sense, Sir, Rudyard Kipling, Golden Bough  
, L. Levy-Brühl



البته فهم عقاید و آداب اقوام بدوی برای سیاحان اروپایی و کسانی که به عنوان تبلیغ مسیحیت در آن ایام در بین بومیان افریقا و استرالیا و امریکا مسافرت می کردند هرگز نمی توانست خالی از اشتباه باشد [۱۸] و ناچار تفاوت سطح ادراک و اختلاف طرز تعبیر همواره بین آنها با اقوام مزبور موجب سوء تفاهم می شد و شاید در بسیاری موارد آنچه این جماعت درباره عقاید و مناسک اقوام بدوی نقل کرده اند بر مجرد وهم و قیاس مبتنی باشد.

بعلاوه فکر جستجوی نظریه‌ی درباب اصل ادیان در این سالهای اواخر قرن نوزدهم و مابعد نوعی وسوسه یا سودای علمی بود که نزد اکثر محققان ظاهراً از سعی در تطبیق و تقلید شیوه چارلز داروین در نظریه بنیاد انواع<sup>+</sup> (۱۸۶۲) نشئت می گرفت، و در آن ایام این پندار در اذهان اهل تحقیق رسوخ پیدا کرده بود که گویا برای انواع ادیان هم مثل انواع جانداران اصل واحدی باید جست. تایلور که فرهنگ بدوی<sup>+</sup> خود را (۱۸۷۱) نه سال بعد از نشر کتاب داروین منتشر کرد مدعی بود که اعتقاد به وجود روح در تمام اشیاء (آنیمیسم) منشأ و بنیاد تمام انواع ادیان محسوب است، چنانکه هم اعتقاد به تعدد آلهه و هم اعتقاد به وحدت خداوند هر دو از همان طرز فکر باید ناشی باشد.

نظریه تایلور حال اقوام بدوی موجود و گذشته را در نیایش ارواح موجود در تمام اشیاء به حال اطفال همانند می یافت که در تمام موجودات عالم روح و حیاتی شبیه به آنچه در خود آنها هست تصور می کنند. مع هذا قول به اینکه احوال کودکان نمونه احوال انسان نخستین باید تلقی شود قبل از تایلور هم در اذهان شایع بود. لسینگ<sup>+</sup> فیلسوف و نقاد آلمانی در رساله‌ی به نام تربیت نسل انسانی<sup>+</sup> (۱۷۸۰) ظاهراً تحت تأثیر اقوال ستایش آمیز ژان ژاک روسو<sup>+</sup> درباب «وحشی آزاده»<sup>+</sup> تکامل ذهن انسانی را در طی تاریخ با تکامل ذهن کودک در مدارج حیات قبل از بلوغ همانند یافته بود. همچنین تصور تایلور که انسان گرایشی عام دارد که در اشیاء و اعیان عالم احوالی مشابه احوال خود در نظر آرد نیز قبل از تایلور، به وسیله هیوم<sup>+</sup> فیلسوف معروف بیان شده بود. درواقع هیوم در کتاب خود موسوم به تاریخ طبیعی ادیان<sup>+</sup> از این گرایش سخن گفته بود و رسم تشخیص

+ Ch. Darwin, Origin of Species, Primitive Culture, Lessing, Die Erziehung des Menschens Geschlecht, J. J. Rousseau, Le Noble Sauvage, D. Hume, Natural History of Religion

بخشیدن به اشیاء بیروح را که در افواه عام ضمن مجاز و استعاره و انواع قصه‌ها معمول است نشانی از این گرایش یافته بود [۱۹]. با این همه، نظریه تایلور نزد بسیاری محققان اروپا مورد قبول واقع شد [۲۰] و بیش از یک نسل از اهل تحقیق آن را مسلم شمردند و در توجیه و تأیید آن هم غالباً استدلال کردند.

معهدا هنوز قرن وی به پایان نرسیده بود که در صحت آن بحث و مناقشه پیش آمد. محققى فرانسوی به نام مارت<sup>+</sup> مدعی شد که این نظریه طرز فکر انسان بدوی را بدرستی تبیین نمی‌کند و حتی قبل از نیل به این مرحله از دیانت هم انسان اعتقاد به وجود قدرتی نامتعیّن - به نام مانا<sup>+</sup> - داشته است که در واقع به دورانی مقدم بر عصر اعتقاد به ارواح در اشیاء تعلق دارد. این دوره رامارت در تاریخ ادیان دوره ماقبل دین خواند و آن را دوره‌ی شمرد که طی آن انسان نخستین برای اشیاء و اعیان موجود در پیرامون خویش نه روح و جان بلکه تشخص قایل بود و فکر و احساس و زبان به آنها نسبت می‌داد. نظریه وی قول به وجود تشخص حیاتی در اشیاء (آنیسم<sup>+</sup>) خوانده شد و با این عنوان از نظریه تایلور مبنی بر قول به وجود روح در اشیاء عالم (آنیسم<sup>+</sup>) متمایز گشت.

همچنین در مقابل قول تایلور که اعتقاد به وجود ارواح در اشیاء عالم را منشأ و اصل جمیع ادیان می‌خواند محققى دیگر - نامش اندرو لانگ<sup>+</sup> - که خود در آغاز حال از طرفداران نظریه تایلور بود در کتابی که تحت عنوان بنای دین<sup>+</sup> (۱۸۹۸) منتشر کرد مدعی شد که اقوام بدوی در بسیاری موارد آلهه‌یی را پرستش می‌کنند که وجود آنها بهیچ وجه با اعتقاد به وجود ارواح در اشیاء (آنیسم<sup>+</sup>) قابل توجیه به نظر نمی‌رسد و در حقیقت در نزد اکثر اقوام بدوی عالم منشأ دین بر اعتقاد به وجود آلهه‌یی که خالق و صانع اشیاء محسوب‌اند مبتنی است. با آنکه اندرو لانگ در طی مباحثاتی که به دنبال این دعوی پیش آمد نتوانست قول خود را با اسناد و ادله مبنی بر تحقیق اثبات کند و ناچار در دعاوی خود جرح و تعدیلهایی کرد اما این مباحثات، هم‌نان با اقوال مارت، قول تایلور را در باب اصل ادیان از اعتبار انداخت، بسیاری محققان آن را درخور ایراد یافتند، حتی امیل دورکهم<sup>+</sup>

+ R. R. Marett, *Mana, Animatism, Andrew Lang, Making of Religion*,  
E. Durkheim

(ووت ۱۹۱۷) جمع شده است معروف فرسوی بصریه و بی را نوعی «پند» یا «اصل»<sup>+</sup> است که می‌خواهد بسازد دین را بر رؤیه و کوسموس اذهان عربی و فهم و تورات برگرداند [۲۱] و این خود قوی است که هیچ حدی ندارد. و آنچه در وین قول حاضر دیگر بصریه تبیین و هیچ وجه نگاره توجه و تفسیر علمی را در دین که در عین حال مورد اتفاق اهل نظر بوده باشد محسوب نمی‌شد.

در این دوره، تحقیقات در باب توت و توره آن که عمدتاً به وجود بروی و معنی (=مرا) و قول به ضرورت شدحت محترم (توت) را شامل می‌شد توجه محققان را به نحو تازیه‌ی حبت کرد. در باب آنچه آیین توت حاویده می‌شود سخن از بصریه ریگموند فروید و کنود لوی اشتراوس<sup>+</sup> که مسئله را از دیدگاه دیگر مطرح کرده‌اند در بحثی که اینجا در باب حیات دینی مقرر است ضرورت ندارد [۲۲]. به هر حال گرچه، چنانکه از فضای قول احیر برمی‌آید، تنقی از توت در مفهوم تمرین آسان و طبیعت باشد، باز سابقه پیش طبیعت و عناصر آن برد آسان بدوی مراسم مربوط به توت را در تاریخ دیرت بدوی وارد می‌کند، و نشانه‌هایی که در حیات دینی آسان از پرمس عناصر طبیعت - سنگ، گیاهان و انواع جانوران - در نزد اقوام باستانی وجود دارد، - تنقی ارتباط بین آسان و توت به عنوان رابطه پیش، به نحو مضمّن کسده‌تری قول توجه می‌شود. شواهد و نمونه‌های این رابطه هم آن اندازه فراوان است که اینجا حجت به ذکر نمونه ندارد. اما حتی در اساطیر مربوط به اقوام باستانی هم نشانه‌های آن پیدا است. فی المثل اینکه در اسطوره‌های یونان باستان زئوس<sup>+</sup> به شکل عقاب یا به صورت درن در می‌آید در واقع حاکی از وجود دوره‌ی است که عقاب و ساران - در مفهوم توتمی شایع - نزد قوم به عنوان معبود و حامی تنقی می‌شده‌اند و بعدها از غیبه آیین زئوس صورتی در تجلی وی گشته‌اند. تجلی یهوه هم در بوت مشتمل یا در شکل برق و صاعقه در جبل حوریب دوره‌ی را که این عناصر به عنوان توت معبود قوم بوده‌اند تدعی می‌کند و اینکه بعدها مجلای وجود یهوه شده‌اند حاکی از غیبه نهایی آیین منسوب بدو بر تفکر سابق بوده است، و این قول هم با ضرورت احتمال ارتباط آیین سابق و منسوخ را به آنچه تایلور اعتقاد به وجود ارواح می‌خواند نفی نمی‌کند و هیچیک از آنها هم با ظاهر قول تورات منافات ندارد.

<sup>+</sup> Illusion, Claude Lévi - Straus, Zeus.



مسئله توتم که اول بار در اواخر قرن هجدهم (۱۷۹۱م) مطرح شده بود در دنبال جستجوهای که به وسیله کسانی چون کارل اشتره‌لو<sup>+</sup>، بالدوین اسپنسر<sup>+</sup> و گیلن<sup>+</sup> انجام شد محل بحثهای تازه گشت و رواج آن آیین در بین بومیان استرالیا هم مثل آنچه نخست در بین بعضی سرخ‌پوستان امریکا کشف شده بود مسلم گردید. تصور آنکه آیین توتم، که در واقع مبنی بر تصور نوعی خویشاوندی نزدیک بین انسان با یک عنصر عالم طبیعت است، ممکن است منشأ ادیان و عقاید اقوام بدوی در تمام عالم بوده باشد سبب شد که محققى به نام مک لنان<sup>+</sup> رد پای آن را در دیانات باستانی یونان جستجو کند، و پژوهنده‌ی به نام رابرتسون اسمیث<sup>+</sup> آثار آن را در ادیان اقوام سامی دنبال نماید. جیمس جرج فریزر انگلیسی (وفات ۱۹۴۱) در کتاب مشهور خویش موسوم به شاخه زرین، آیین توتم را یک منشأ ادیان خواند، و امیل دورکهم فیلسوف و جامعه‌شناس فرانسوی (وفات ۱۹۱۷) در تحقیقات بسیار جالب اما در بعضی موارد شتابزده‌ی که در باره آیین توتم و توجیه منشأ آن کرد کوشید نشان دهد این اعتقاد در اخلاق و دین و فکر و حیات جوامع انسانی تا به امروز همه جا تأثیری وسیع و عمیق داشته است. دورکهم از تحقیقات خود به این نتیجه جالب هم رسید که دین در هر صورت که هست بازتابی از تجربه اجتماعی انسان است. شاگرد وی لوسین لوی برول هم که تحقیقات دورکهم را در باب ذهن انسان بدوی دنبال کرد در مباحثات مربوط به آنیمسم و توتیمسم توجیهات تازه پیش آورد، اما قول وی که مدعی شد ذهن انسان بدوی مسبوق به اصول و مبادی منطقی نیست، سابق بر آن است (۱۹۱۰) مورد مشاجره واقع گشت، و با آنکه خود وی بعدها متوجه نقایص و اشکالات این نظریه شد، بعضی معتقدان به این قول آن را برای توجیه و تفسیر اصل و منشأ ادیان اقوام بدوی نظریه‌ی قابل قبول تلقی کردند.

نظریه توتم با این اعتراض مواجه شد که این اعتقاد هم بهیچ وجه در نزد تمام اقوام عالم سابقه ندارد و این نکته‌ی بوده که فریزر هم آن را تصدیق داشت. در توجیه اجتماعی آیین توتم هم اقوال دورکهم و لوی برول مورد انتقاد بسیار واقع شد و تا این اواخر نزدیک به پنجاه نظریه متفاوت در باب مسئله توتم اظهار شده است که نشان می‌دهد هم اصل منشأ بودن آن و هم حدود تأثیرش محل بحث است. معهذا زیگموند

+ Karl Strehlow, Baldwin Spencer, Guillen, Mac Lennan, Robertson Smith

فروید در کتابی به نام *توتم و تابو*<sup>+</sup> آن را دس‌ویرنفسر تیره‌یی از مفعول تحلیل روانی مباحث و را آنکه هنگام بشر کتاب وی آیین توتم دیگر در برد محققان مشأ ادیان تنقی می‌شد وی در بشر آن تردید نکرد و کتب او برد پیروانسی همچنان معتبر دقی ماند.

در هر حال طرح مسئله اصل ادیان بدان صورت که برد محققان گذشته مطرح بود اگر به قصد جستجوی مشأ واحد رشد ظاهراً امروز دیگر چندان مقبول نیست. آیین توتم، آیین فتیش و آنچه زایلور آیمیس و مارت آیم تیسیم خواند، هر یک مرحله‌یی از عقاید دینی را در نزد برخی اقوام و طوایف تصویر می‌کند اما هیچیک از این عقاید مشأ دین را در نزد تمام اقوام عالم یکسان و بر نهج واحد نشان نمی‌دهد.

جستجوهای پردامنه ویلهلم اشمیث<sup>+</sup> در کتابی کلان تحت عنوان *بیاد تصور خدا*<sup>+</sup> که بشر تمام مجلدات آن بیش از چهل سال مدت گرفت و بالغ بر یازده هزار صفحه را شامل شد معلوم داشت که اصل ادیان را باید نوعی توحید دیرینه<sup>+</sup> دانست که به مرور ایام و تحت تأثیر عوامل مختلف به صورتهایی از شرک و تعدد آله و عقاید دیگر تبدیل تدریجی پیدا کرده باشد. به هر حال برخلاف دعوی وان درلیو<sup>+</sup> محقق هلندی که در کتابی به نام *پدیدارشناسی ادیان*<sup>+</sup> مدعی است با مجرد بحث در اسباب و حوادث نمی‌توان ادیان عالم را بدرستی توجیه کرد، و این پدیده را می‌باید به عنوان امری مستقل و خارج از روابط و شرایط تاریخی بررسی نمود، ظاهراً بدون توجه به عوامل مربوط به محیط و شرایط مربوط به زمان نمی‌توان تحول حیات دینی اقوام عالم را بدرستی دریافت، و هر چند تاریخ در این باب به تمام پرسشهایی که از خاطر می‌گذرد جواب نمی‌دهد، پاسخهای آن را که می‌تواند با جرئت و دور از تعصب و ریا عرضه کند نمی‌توان ناشنیده گرفت [۲۳].

درست است که این رشته هنوز سر دراز دارد و محققان بحث در باب ادیان بدوی و احتمال وجود امر واحدی را به عنوان اصل کل ادیان قدیم رها نکرده‌اند و تاریخ‌گرایی<sup>+</sup> هم دین را به مثابه پدیده‌یی انسانی تلقی می‌کند که جز با تحقیق در رابطه اسباب و حوادث آن را نمی‌توان توجیه کرد [۲۴]. لیکن نظریه اندرولانگ و مطالعات

<sup>+</sup> Totem und Tabu, W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee 1955.

Urmonotheismus, Van Der Lew, Phaenomenologie der Religion 1933, Historicism

ویلhelm اشمیث در حال حاضر مؤید این معنی است که دین بدوی در نزد انسان نخستین ظاهراً از مقوله اعتقاد به خدای صانع واحد بوده است و این نکته‌یی است که از فحوای تعلیم شرایع الهی هم برمی‌آید و مراد از آیین حنیف در مفهوم آیین فطرت نیز همین است، و از اینجا است که بعضی محققان گفته‌اند موسی و عیسی بر ملت ابراهیم (حنیف) بوده‌اند [۲۵]، اما یهود و نصارا بدان سبب که از آن انحراف بسته‌اند به خطا و ضلال افتاده‌اند.

دین اقوام بدوی اکنون به هر صورت که هست جز عمل به آداب و اجرای عبادات نسبت به معبود خویش نیست [۲۶] و این معنی با توجه به این نکته که تقریباً در بین تمام اقوام عالم دین جز متضمن دقت و وسواس در بازشناخت امر مقدس و امر حرام چیزی نیست [۲۷] معلوم می‌دارد که در عقاید بدوی و ادیان وثنی هم مفهوم عبادت در پیشگاه معبود و رعایت حلال و حرام که جوهر ادیان الهی هم شامل آن است باقی است و صورت وثنی و مشرکانه آنها نیز می‌بایست تصویر انحراف یافته‌یی از یک توحید فراموش شده بوده باشد. تحقیقات محققان هم امروز منجر به همین قول شده است، و آن مناظرات جالبی هم که امام شهرستانی در کتاب الملل والنحل بین حنفا و صابئه نقل و روایت می‌کند [۲۸] هم در واقع مبانی فکری این انحراف را که طی آن توحید حنفا به شرک صابئه منتهی می‌شود تقریر می‌کند، و مفهوم انحراف از توحید ناشی از آیین فطرت را در تمسک صابئه به عبادت هیاکل و اصنام به بیان می‌آورد - که این همه به ادوار تمدن مربوط است و احوال انسان بدوی و نخستین را نشان نمی‌دهد، مگر در بازمانده آیین حنفا.

از حیات دینی انسان دیرینه اطلاعات دقیقی که بتواند مورد اعتماد تاریخ واقع شود نمی‌توان به دست آورد. طلوع وجدان دینی بدون شک هزاران سال قبل از پیدایش تمدنهای قدیم مصر و بین‌النهرین باید آغاز شده باشد. ادعای ولتر که می‌پنداشت تا مدتها بعد از پیدایش صنایع و حرفه‌ها، انسان فرصتی برای اشتغال به تفکر در باب آنچه به دیانت مربوط می‌شود پیدا نکرد [۲۹] امروز دیگر قابل قبول به نظر نمی‌رسد. قراین نشان می‌دهد که صنایع و افزارهای مربوط به آنها را انسان نخستین همواره به چشم یک امر اسرارآمیز و شامل رموز مافوق طبیعی باید نگریسته باشد، نقش جادویی آهنگر در نزد اقوام بدوی، و اسناد بعضی حرفه‌ها و علوم به انبیا باقیمانده‌یی از تصور فوق‌العاده‌یی



است که اسناد عهد آهن و عهد حجر نسبت به صدایع و اثر رهنی خویش داشته است. مجرد احتیاج تمدن، حتی در بدوی ترین اشکال، به بقعه و قنوت شدن می دهد که اخلاق و دیس رید مدنی بر تمدن بوده رشد، چون در عصر پس صورت تمدن به وجود نمی آمد و انسان دیرینه که دهها هزار سال قبل از پیدایش قدیمترین تمدنهای شناخته شده می ریسته است نمی توانسته است تحت تأثیر طوع و غروب کواکب، مرگ و حیات حیداران، و خوب و رؤیای خویش به نوعی ر حیات دینی تشییی نیافته رشد.

اسناد و آثار معدودی که از کوش عمیق زمین و تحس در غارهای شناخته و دورافنده ادوار دیرینه به دست می آید وجود نوعی دینت ر در نزد انسان دیرینه مسلمه شدن می دهد، فقط اطلاعات موثقی در رب جزئیات آن دینت به دست نمی دهد. معهذ نفوش جادویی مکشوف در غارهای کهنه، تماثیل و مجسمه ه و زینت آلات مختلف که در کوش طبقات زمین و اعماق این غارها به دست می آید وجود نوعی اعتقاد دینی را در پس کسانی که این آثار به آنها تعلق دارد امری مسلمه نشان می دهد. بقایای اجساد مردگان و طرز قرار گرفتن اجساد به جانب مشرق، وجود جمجمه های حیوانات مختلف، همچنین پیدا شدن سلاحها و هدایا و حتی بازمانده اغذیه در کنار این اجساد شواهدی بر اعتقاد به نوعی حیات بعد از مرگ یا اعتقاد به بازگشت مردگان در نزد انسان دیرینه به نظر می رسد [۳۰]. معهذ این بقایا و اسناد همواره بدرستی تفسیر نمی شود، و به هر حال استنباط بعضی از جزئیات اعتقادات کسانی که این اسناد و بقایا به آنها منسوب است اگر هم به حدس و گمان محققان ممکن باشد، برای مورخ که بیشتر به شهادات صریح و قاطع اتکا دارد چندان مایه اعتماد نیست [۳۱]. و به همین سبب بحث در تحول ادیان و اخلاق انسانی را ناچار از دوران تاریخ آغاز می کند.

## DATE LABEL

[illegible]

## پندارهای از یاد رفته

پرستش اصنام و قول به تعدد آلهه، که بر وفق آنچه برخی مفسران از فحوای اشارت قرآن کریم منسب کرده‌اند [۳۲] از قدیمترین دیانات انسانی است و آیین جاهلی عرب هم که ظهور اسلام آن را نسخ و محو کرد از همین مقوله بود [۳۳]، در حال حاضر جزو ادیان فراموش شده محسوب‌اند، و اگر جنود هیبی از این عقاید به صورت مذاهب توتیمی یا آنچه آیین فتیش و آیمیسیم خوانده شده است هنوز در بین برخی طوایف بدوی عالم وجود دارد ادیان فراموش شده اقوام بئده باستانی هم که غالباً در شکل نهایی خویش متضمن پرستش اصنام و اعتقاد به تعدد الهه بوده ست نشانه‌هایی از بقایای آداب و مناسک کونی طوایف و اقوام بدوی را عرضه می‌دارد [۳۴]. معین در بین اقوام باستانی که قول به تعدد آلهه یکی با اعتقاد به خلقتی فزونی و اعلی که بر سایر آلهه غلبه و تفوق داشته باشد معبر نبوده است، چنانکه وجود اصنام نیز در برد اکثر آنها به مثابه وسایط و شفعا بین انسان و خدا تلقی می‌شده است [۳۵]. بدون شک این نکته متضمن شهادت طرز نگرش تنزیهی بعضی از عرفا و صوفیه در توجیه معنی بت [۳۶] نیست و از نیل به آن گونه معانی فاصله بسیار دارد، بعلاوه مناسک و آداب اکثر این دیانات باستانی هم آنها را از نیل به سطح عالی اخلاق رابح در ادیان الهی باز می‌دارد و از همین روست که هیچیک از آنها در مقابل ادیان الهی که در مقابل آنها پدید آمده‌اند قدرت مقاومت نداشته‌اند و با غلبه نهایی آنها تدریجاً نکلی در محق فراموشی افتاده‌اند.



در بین این گونه عقاید، مسلمین در جزیره العرب با دیانات جاهلیت، در شام و جزیره با آیین صابئین حرّان، و در بلاد ترک با مذاهب شمنی برخورد داشته‌اند، لیکن در این میان مخصوصاً آنچه در باب دیانات جاهلی اعراب نوشته‌اند متضمن اطلاعات دقیق‌تر به نظر می‌آید. به هر حال با آنکه مقارن دعوت اسلامی در بین «محصله عرب» کسانی چون زید بن عمرو بن نفیل، امیه بن ابی الصلت، قس بن ساعده ایادی، عامر بن الظرب العدنانی و زهیر بن ابی سلمی به خدای واحد و یوم آخر ایمان داشته‌اند و از بعضی محرمات هم اجتناب می‌کرده‌اند و بعدها احیاناً به حنیفیه یا نصرانیت منسوب شده‌اند [۳۷]، اکثر اعراب جاهلی که به یهودیت یا نصرانیت گرایش نداشته‌اند «اعراب معطله» بوده‌اند، بعث و معاد را به دیده انکار می‌نگریسته‌اند، حیات را به طبیعت و فنا را به «دهر» منسوب می‌داشته‌اند، بعث رسولان را هم غالباً منکر بوده‌اند، و در عین آنکه خود از طریق نیایش اوئان و تقدیم قربان سعی در تقرب به صانع عالم داشته‌اند و اصنام را هم شفعی خویش در نزد صانع عالم می‌پنداشته‌اند، ارسال رسل را که از نوع انسان و مثل خود آنها بسته خواب و خور باشند مقبول نمی‌دیده‌اند. ذکر تعدادی از بتان آنها در قرآن کریم هست و در شعر جاهلی و اخبار روات هم نام تعداد دیگری از آنها آمده است. نیایش آنها که بر موجب اشارت قرآن (۳۵/۸) متضمن نوعی صغیرزنی و دست‌افشانی بوده است ظاهراً رنگ مراسم ادیان بدوی داشته است [۳۸] اعتقاد به وجود غول و سحلات و عفریت هم در نزد آنها ممکن است بقایایی از آنیمیزم بدوی بوده باشد، چنانکه تسمیه افراد و قبایل به اسم حیوانات هم که در بعضی موارد از آنها نقل است شاید از تأثیر آیین توتمی خالی نباشد، هر چند وجود این آیین در دوره مقارن با ظهور اسلام و دوران اخیر جاهلیت ظاهراً بعید به نظر می‌رسد [۳۹].

به هر حال آنچه ولهاوزن<sup>+</sup> آن را «بقایای بت پرستی عرب» می‌خواند نشان می‌دهد که پاره‌یی رسوم جاهلیت که در شعر عرب باقی مانده است و اطلاعات پراکنده‌یی هم که از الواح و کتیبه‌های مکشوف به دست می‌آید با برخی معلومات که نویسندگان قدیم یونانی و رومی به دست داده‌اند روی هم رفته بخوبی معلوم می‌دارد که جاهلیت جز بر سبیل تمسک به تقالید و رسوم آباء اولین چندان تعصب و رسوخی در عقاید دینی نداشته است، و آنچه مشرکان را در مقابل آیین جدید به مقاومت وامی‌داشته

است بیم از خطر زید بهائی در درگیری و کراهت از قوم محدودبیهی شرایع بوده است. چنانکه رسم زنده در گور کردن دختران هم، هر چند در اصل شاید نوعی از آن فردوسی که فبقیل در مورد بعل و مولک احرام می کرده اند بوده است، در ادوار حیر عهده جاهلی به احتمال قوی ناشی از فقر و شقاء دیده و از دست ترس از مخارج نگهداری آنها پدید آمده باشد. تعدد آلهه را که یک ویژگی عمده جاهلی محسوب است مخصوصاً از رسم و اعلام شخصی که با الفطری بضرعند، وهب، و باء آلهه مربوط می شده است باید شناخت و نامهایی چون عبدالغزی، وهب اللات در بین اعراب جاهلی از این دست. دیانات جاهلی متضمن پرستش احرام سداوی هم می شد، و ظاهراً نیایش شمس و قمر از بابی با از ریشه مشترک عقاید اقوام سامی در بین آنها مانده باشد. برخی معنای مثل ودة (= محبت)، جدّ (= بخت)، سعد (= فرحندگی)، و منف (= بندگی) نیز به منزله آلهه مورد نیایش بود و نامهایی چون عبدود، عبدحد، عبدسعد و عبدمناف در اعلام قوم باید از همین معنی ناشی باشد. تعدادی از اصنام متضمن نام حیوانات بوده است و شاید نامهایی چون عبدالاسد را بیشتر باید از این مقوله تلقی کرد تا از مقوله آیین نوت، چنانکه معانی هم که مورد پرستش بود به وسیله اوثانی که نام آنها را داشت نیایش می شد. از این جمله سعد به صورت صخره‌یی در نزدیک جده، و ودة در حدود دومة الجندل منصوب بود.

آلهه جاهلی، که مخصوصاً ابن کلی در باب آنها جزئیات جالبی در کتاب الاصنام خویش نقل می‌کند، لا اقل شامل سه دسته بوده‌اند [۴۰]: یک دسته که شامل هبل و آلهه سه گانه لات و مدت و غزی بوده‌اند مورد نیایش عام بوده‌اند؛ دسته دیگر مورد نیایش چند قبیله بوده‌اند؛ و دسته سوم بتهایی بوده‌اند که برحسب اساطیر قوم از حال انسانی بدان صورتها درآمده‌اند: اساف و نائله و سواع و نسر و یعوق و یغوث. آلهه سه گانه‌یی که همراه هبل در نزد قریش مورد نیایش بودند نزد قوم دختران خدا - بنات الله - خوانده می‌شدند. غزی از این هر سه اهمیت بیشتر داشت و ظاهراً اینکه معبد وی به مکه نزدیک بود [۴۱] موجب تکریم بیشتر قوم در حق وی می‌شد. در جمع این آلهه هبل البته در صف نخستین بود. آن را از عقیق سرح به صورت انسان ساخته بودند و در کعبه بالای چاه خالی از آبی نصب شده بود. پرستندگانش در جزو سایر مراسم نذر و نیازهایی را که جهت او می‌آوردند درون آن گودال می‌انداختند. چون یک دست وی هم شکسته بود دستی از طلا برایش ساخته بودند. در پیش روی او هم هفت

چوبه تیر برای فال نصب بود که ازلام خوانده می‌شد و رسم قربانی انسانی هم که ظاهراً تقدیم او می‌گشت و قابل فدیة بود به وسیله آنها انجام می‌شد. تکریم قریش در حق هبل فوق العاده بود. ابوسفیان هم که در جنگ اُحُد آنها را همراه آورده بود بنابر مشهور بر سبیل شعار جنگی «أَغْلُ هُبَل» می‌گفت. اینکه رسول خدا در جواب وی «اللَّهُ أَعْلَى وَ أَجَلٌ» می‌گفت نشان می‌دهد که هبل برخلاف آنچه بعضی محققان پنداشته‌اند [۴۲] نباید نام قدیم «اللَّهُ» بوده باشد. مع هذا از نام عبدالله، و از تلبیه در مراسم اهلل حج، و از اینکه بتان ثلاثة را بنات الله می‌خوانده‌اند و عبادت اصنام را هم وسیله تقرب به الله تلقی می‌کرده‌اند پیداست که اعتقاد به «الله» به عنوان خدای بزرگ در مکه شایع بوده است [۴۳]. در خانه کعبه که اعراب از همه جا برای اجرای مراسم حج به آنجا می‌آمدند طوایف قریش و سایر قبایل هریک بتهایی داشت و چون قوم در مواسم با تأخیری که به نام «نسیء» در ماههای آن رعایت می‌شد جهت حج به کعبه می‌آمدند، هر قبیله بت یا بتان خود را نیایش می‌کرد و طرز لبیک گویی آنها هم در ورود به مکه تفاوت داشت. در این مراسم قریش و خزاعه به سبب سختگیریهایی که در رعایت آداب داشتند «حُمَس» خوانده می‌شدند و سایر طوایف که حله خوانده می‌شدند پایبندی زیادی به رعایت آداب نشان نمی‌دادند [۴۴].

غیر از پرستش اصنام، عبادت جن و نیایش ملایک هم در بین بعضی اعراب شایع بوده است. همچنین اعتقاد به تأثیر کواکب و سیارات هم به عنوان لوازم حیات بدوی و شاید تا حدی از تأثیر صابئین بابل در بین آنها رواج داشته است. اینکه در باب برخی قبایل عرب گفته‌اند بتهای خود را از آرد خرما می‌ساخته‌اند و در موقع ضرورت از خوردن آن ابا نداشته‌اند [۴۵] صورتی بدوی از آنچه در الهیات مسیحی افخارستیا<sup>+</sup> خوانده می‌شود به نظر می‌رسد. افخارستیا هم نزد برخی محققان بازمانده‌یی از رسم خدای اوباری<sup>+</sup> طوایف بدوی است [۴۶] که صورتهای قدیمترش در قربانیهای دیانات توتمی باقی است و گویی اقوام بدوی این امر را متضمن جذب کردن و واجد شدن الوهیت آلهه خویش تلقی می‌کرده‌اند [۴۷].

اعتقاد به تأثیر طلوع و غروب ستارگان در ایجاد باد و باران و سرما و گرمای هوا، که وقتی مقارن افول ستاره‌یی در مغرب آنچه رقیب آن است مقابل آن از مشرق طلوع

+ Eucharista, Théophagie



نماید آن را «نوء» [۴۸] می‌گفته‌اند و «نواء» را در برون دران و سایر وضع حوی مؤثر می‌دیده‌اند، برار عقید حلهی است که در حدیث مورد طعن و نهی واقع شده است [۴۹]، و بی‌شک رقیم‌دهی از رسم پرستش کواکب و احرام سموی است که مخصوصاً در برد اعراب جنوبی حریره العرب بیشتر ریح بوده است، و از حممه شامل پرستش شمس و عشتروت (سترنه) می‌شده است. از قرائن پیداست که پرستش اجرام سموی مخصوصاً در بابل و سبأ شهریں بس اعراب شایع شده است، چنانکه پرستش اصنام و احجار، آن‌گونه که از اخبار مربوط به عمرو بن لُحی مستفاد می‌شود، می‌بایست از تأثیر عقاید رایج در شام به آنجا وارد شده باشد، و مشهور آن است که خود اعراب در قدیم مسکن حیث بوده‌اند و دین ابراهیم را که توحید فطری است پیروی کرده‌اند اما بعدها ضوایف مختلف تحت تأثیر محیط مجاور و بلادی که به آنجا تردد داشته‌اند دیانات گونه‌گون یافته‌اند [۵۰].

آیین صابئة اهل حران نمونه دیگری از عقاید و مراسم شرک و تعدد آلهه بود که مسلمین در داخل قلمرو اسلام با آن مواجه شدند. حرانیان مخصوصاً به عبادت کواکب منسوب شده‌اند و البته ساختن طلسمها، و بنای هیاکل منسوب به کواکب هم از آنها شایع شده است. کتابی به نام الرالمکوم هم که شامل مخاطبات با نجوم و کواکب است منسوب به آنهاست [۵۱] و ظاهراً متضمن اعمال سحر و تسخیر کواکب بوده باشد، و نیز کتابی به نام غایة الحکیم هم متضمن برخی عقاید آنهاست که پاره‌یی اجزای آن باقی است [۵۲]. حرانیان برای هریک از کواکب سبعة هیاکل خاص داشته‌اند و از جمله غیر از هیکل زحل و مشتری و زهره و هیکل عطارد و مریخ و قمر، هیکلهایی هم جهت معانی و مفارقات داشته‌اند که شامل هیکل علت اولی، هیکل عقل اول و هیکل نفس کلی می‌شده است [۵۳] و چنانکه از روایات مسلمین در باب آنها برمی‌آید مراسم قربانی آنها هم در عین حال متضمن نیایش نسبت به کواکب سبعة بوده است که هریک از ایام هفته به نام یکی از آنها منسوب بوده است: یکشنبه به نام شمس، دوشنبه برای قمر، سه‌شنبه برای مریخ، چهارشنبه برای عطارد، پنجشنبه برای مشتری، جمعه برای زهره و شنبه برای زحل [۵۴]. از نامهایی که برای این کواکب داشته‌اند و از قرائن دیگر برمی‌آید که دیانات اهل حران تلفیق و التقاطی از دیانات بابلی و هلنیستی بوده باشد که نزد حکما و کاهنان آنها پاره‌یی عناصر از فلسفه‌های گنوسی و نوافلاطونی هم بر این مجموعه افزوده آمده است. در مراسم اعیاد و عبادات و آیین قربان هم احتمال دارد پاره‌یی عقاید و آداب از یهود و مجوس و کنعانیان و

نصارا اخذ کرده باشند.

اینکه قوم به نام صابشین مشهور شده‌اند ممکن است تا حدی ناشی از این معنی باشد که بنابر مشهور در عهد مأمون خلیفه ناچار شده‌اند خود را به نحوی منسوب به دسته‌یی از اهل کتاب بدانند. مع هذا از روایات مسعودی [۵۵] برمی‌آید که در سنه ۳۳۲ هنوز لا اقل یک هیکل آنها که آن را به نام آزر پدر ابراهیم منسوب می‌کرده‌اند باقی بوده است، و آنچه در توصیف این هیکل آمده است حاکی از اعتقاد قوم به پرستش اجرام سماوی است. صابشیه هم که شهرستانی آنها را اصحاب روحانیات می‌خواند و آنها را در مقابل حنفا که اصحاب جسمانیین خوانده می‌شوند قرار می‌دهد و قول آنها را متضمن انکار نبوت و نفی شرایع می‌خواند [۵۶] بدون شک، همین صابعه حران‌اند که حرانیه هم نسبت دیگر آنهاست و گویند ابراهیم در همین شهر به تحذیر قوم از عبادت اصنام و اجرام پرداخت، پیروان او حنفا خوانده شدند و منکرانش صابشیه [۵۷]. مع هذا صابشیه هم در عهد اسلامی ظاهراً مقالات خود را به کسانی چون اغاثا ذیمون و هرمس منسوب می‌داشته‌اند که بعضی حکمای مسلمین آنها را هم انبیا دانسته‌اند و ظاهر آن است که حکمت اشراقی ایران هم در آنچه به هرمس و اغاثا ذیمون<sup>+</sup> و امثال آنها منسوب می‌دارد مدیون صابشیه حران باشد، و صابشین حران که تأثیر قابل ملاحظه‌یی در نشر علوم و معارف یونانی [۵۸] و غیریونانی در بین مسلمین داشته‌اند و نویسندگان نام‌آور هم به ادب عربی هدیه کرده‌اند ظاهراً مقارن سقوط خلافت عباسی در عهد مغول یا چندی قبل از آن تدریجاً در بین مسلمین حل شده‌اند و عقاید و مذاهب آنها در شمار ادیان فراموش شده درآمده است.

از سایر عقاید شرک آمیز که مسلمین در ثغرها و سپس یکچند در داخل قلمرو اسلام با آن آشنایی پیدا کردند آیین شمنی را باید یاد کرد که شامل رسوم مربوط به سحر و کهنانت بود و چون در بین بوداییان ثغور شرقی و کسانی از آنها که به داخل قلمرو اسلام هم می‌آمدند، پاره‌یی راهبان طریقه شمنان داشتند آیین بوداسف (بسودا) هم به عنوان دین شمنی خوانده شد. این تعبیر به احتمال قوی مثل لفظ فارسی «شمن» در معنی بت پرست از یک کلمه چینی<sup>+</sup> که عنوان راهب بودایی بوده است باید مأخوذ باشد، هر چند اصل لفظ ظاهراً مقدم بر آیین بوداست. در اوایل عهد ایلخانان مغول هم مقالات شمنیه و سحر و جادوی شمنان در دنیای اسلام شناخته آمد و بدین گونه، طریقه شمنی که در عهد معتصم

<sup>+</sup> Agathademon, Shamen

حلیفه، افشین اسروشه ظاهراً به گرایش بدان متهم شد و در همان ایام بعضی متکلمان با آن آشنایی داشتند در عهد مغول با جزئیات بیشتری توانست مورد مطالعه و تحقیق مسلمین واقع شود.

الته آیین شمنی در بین بوداییان هم ظاهراً باقیمانده آداب و عقاید بدوی رایج در محیط انتشار آن بود، و ظاهراً از دیرباز بین برخی طوایف سکایی و همچنین در بین هندوان عهد ودا هم پاره‌یی عناصر آن وجود داشت [۵۹] و برخی محققان پاره‌یی احوال زرتشت را هم متضمن عقاید و آداب شمنی تلقی کرده‌اند و این دعوی محل تردید و انکار نکته سنجان واقع شده است [۶۰].

به هر حال آیین شمنی در شکل سحر و کهاست آن که متضمن دعوی ارتباط با ارواح و روحانیات و ادعای قدرت در دفع امراض و اسقام از طریق تسخیر این ارواح است البته از نوع دیانات مبنی بر آئیمیسیم محسوب می‌شود، و اینکه بعضی طوایف در ناحیت غور پزشکان را تکریم بسیار می‌کرده‌اند و آنها را بر خون و خواسته ایشان حکم بوده است [۶۱] و سمنیه چین و پادشاهان آنها نیز حتی برای دفع خشکسالی و نزول باران به این شمنان رجوع می‌کرده‌اند [۶۲]. نفس ایس که هنان را که مثل شمنان مغول جیری به عبور سنگ روان (حجر لظرف) در حنبرداسته بد در عنقد قوه در تصرف در احوال عالم نشان می‌دهد. شمنان که از طریق اوراد و آداب خاص و در نوعی حالت خلصه نمایشی با ارواح ارتباط حاصل می‌کرده‌اند در عین حال کاهن و طبیب قبایل محسوب می‌شده‌اند و البته قدرت فوق‌العاده‌یی در مجاری امور قبیله و قوم داشته‌اند، اما نیل به این مرتبه هم برای آنها مستلزم تحمل ریاضات شاق و تمرینهای بسیار دشوار بوده است و خود آنها غالباً از بین مصروعان و کسانی که آن گونه بیماریها دارند برمی‌خاسته‌اند.

باری، غیر از ترکان ماورای ثغر که خانان آنها هم بر موجب روایات در شمنان قوم به چشم کاهنان نگریسته‌اند و در مراسم عزاداری و تدفین مردگان و کشتگان رسوم و آدابی سواى آنچه در نزد سایر طوایف و اقوام مجاور معمول بوده است داشته‌اند، اقوام مغول و خانان آنها هم آیین شمنی داشته‌اند و حتی بعضی از آنها با وجود گرایش به ادیان دیگر، شمنان را همچنان به دیده تکریم می‌دیده‌اند [۶۳].

آیین شمنی در نزد مغول نیز مثل سایر اقوام بدوی مجاور متضمن اعمال جادویی و مراسم احضار و تسخیر ارواح بوده است و با آنکه احیاناً به خدای بزرگ قادری معتقد بوده‌اند از نیایش اجرام و حتی از پرستش اصنام خودداری نداشته‌اند. با آنکه جزئیات عقاید و



مراسم آنها در روایات موجود به هر حال تصویر منسجم و روشنی از آیین قوم به دست نمی‌دهد، آنچه امثال رشیدالدین فضل‌الله و جوزجانی و میرخواند و دیگران در باب آداب و عقاید مغول نقل کرده‌اند با اطلاعات پراکنده‌یی که از منابع لاتینی و چینی قدیم به دست می‌آید آیین شمنی را در نزد آنها و همچنین در نزد سایر اقوام مجاور آنها متضمن اعتقاد به تعدد آلهه و قول به آنچه محققان آنیمپسم می‌خوانند نشان می‌دهد و صورت دیگری از بت پرستی را در معرض مطالعه و تحقیق علمای ملل و نحل اسلامی قرار می‌دهد.

راست است که در تمام این گونه دیانات نشانه‌هایی از اعتقادات اقوام بدوی موجود عالم هم هست، اما روابط متقابل اقوام مجاور و مخصوصاً تأثیر مجاورت ادیان الهی و بعضی تعالیم فلسفی هم البته در تحول این عقاید نقش قابل ملاحظه دارد، و با این همه، محققان اسلامی با دقتی که شایسته تدقیقات علمای متأخر به نظر می‌رسد غالباً تکریم و اعجاب نسبت به کواکب و همچنین علاقه به مردگان مورد تکریم را عامل عمده شیوع بت پرستی و عقاید شرک آمیز در بین اقوام عالم نشان داده‌اند، و همچنین قول به تجسیم و این نکته را که خداوند باید متحیر در مکانی بوده باشد که صورتی از «تشبیه»<sup>+</sup> است نیز از اسباب گرایش به اوثان پنداشته‌اند. قول اخیر در بین مسلمین از ابو معشر بلخی منجم نقل است، و امام فخر رازی هم از ابوزید بلخی وجوه متعدد در منشأ عبادت اوثان نقل می‌کند که ستاره پرستی و پرستش مردگان محبوب یا مورد تکریم و همچنین اعتقاد به حلول از آن جمله است [۶۴].

اینکه عبادت اوثان از نیایش مردگان پدید آمده باشد و با تعظیم جسد آدم ابوالبشر مربوط بوده باشد از ابن کلیبی هم در کتاب الاضنام نقل است، و شیخ طبرسی نیز در تفسیر مجمع البیان [۶۵] پرستش اوثان را در نزد قوم نوح به همان معنی مربوط می‌دارد. ارتباط با نیایش اجرام هم که بت پرستی کفار قوم ابراهیم را از آن معنی ناشی دانسته‌اند در اشارت ابن اثیر مورخ [۶۶] منشأ نیایش بتان تلقی شده است. ابن تیمیه نیز هر دو امر را که عبادت قبور صالحان و نیایش اجرام سماوی باشد منشأ بت پرستی می‌خواند [۶۷]. روایات مورخان در باب دیانات اهل چین و سایر روایات مربوط به اولاد حام، آن را با عقاید صابئه و نیایش اولاد یافث، شرک قوم را با تکریم احداث و اجراء فلکی مربوط می‌دارد [۶۸] و این همه معلوم می‌دارد که آنچه متأخران از حکما و جامعه شناسان غربی در این باب گفته‌اند به آرای محققان اسلامی مسبوق است و بکلی تازگی ندارد.

+ Anthropomorphisme

با آنکه بت پرستی با اشکال مختلف آن از قدیم در بین اقوام عالم شایع بوده است و نشانه‌هایی از آن در غارهای انسان عهد حجر هم دیده شده است [۶۹] و طول استمرار صورتهایی از آن در بین طوایف مختلف هم سبب شده است که بعضی محققان مانند ابوزید بلخی علم به فساد آن را امری که به ضرورت عقل معلوم باشد ندانسته‌اند [۷۰] باز نشان آن در بین تمام اقوام عالم مشهود نیست، چنانکه در هند قبل از عهد وداها، و در بین ایرانیان باستانی سابقه ندارد، اقوام مشرک ژرمنی تمثال و هیکل نداشته‌اند، و در روم و یونان باستانی هم پرستش صورتهای وثنی از قدیمترین ایام معمول نبوده است [۷۱].

با این همه، عوامل و اسبابی که منشأ بت پرستی می‌شود تدریجاً موجب نشر صورتهایی از آن در بین برخی اقوام شده است، چنانکه یهود بر رغم نهی و منعی که ضمن احکام عشره از آن شده است تحت تأثیر حاطرة مصر یا بر اثر مجاورت با اقوام کنعانی و یونانی و رومی به پرستش اصنام گرایید، و در یونان چنان آثار بت پرستی ظاهر شد که هم حکمای خودشان مثل کسنوفانس<sup>+</sup> و مقراط آن را در خور نکوهش یافتند و هم غریبه‌هایی که از بلاد دیگر به آنجا می‌رفتند آن را با غرابت تلقی کردند [۷۲]. در عین حال این نیایش در نزد هوشمندان اقوام حسیه رمی دست. به حفظ مشرکان مکه بر حسب فحوی اشارت قرآن (۱۸/۱۰) بتان را وسیله تقرب به خدا و شفیعان خویش در پیشگاه وی تلقی می‌کردند، بلکه بت پرستان روم هم، چنانکه از اشارت ارنوبیوس<sup>+</sup> برمی‌آید، در جواب اعتراض نصارا که پرستش مصنوعات را از جانب آنها با حیرت تلقی می‌کردند متعذربه این معنی می‌شدند که در عبادت بتان نظریه جسم آنها نیست، به خدایی که درون آنهاست ناظرند [۷۳].

در هر حال در ادیان فراموش شده هم مثل ادیان بازمانده بدوی از یک سو مراسم عبادت و قربان و وسیله تقرب به آله و ارواح تلقی می‌شده است و از سوی دیگر مجموعه تعدادی افسانه و اسطوره وسیله‌ی برای توجیه عقاید و ذریعه‌ی جهت حفظ و استمرار تقالید بوده است، و بدین گونه آشنایی با آداب و مراسم عبادات در این دیانات متضمن صورت بدوی فقه و آشنایی با اساطیر شامل صورت ابتدایی کلام بوده است. از اینجا پیداست که دین در تمام عالم همواره هم شامل عقاید و هم متضمن اعمال و آداب به شمار می‌آمده است، و اهمیت خاصی که در ادیان الهی برای فقه و کلام قایل شده‌اند در واقع منشأ تاریخی و

+ Xenophanes, Arnobius

سابقه دیرینه دارد و عجب نیست که نزد یهود و نصارا هم مثل آنچه نزد مسلمین معمول است فقها و متکلمان در جامعه اهل دین با دیده توقیر نگریسته می آیند.

پس آنچه در دیانات فراموش شده یا بدوی حکم علم کلام را دارد و متضمن توجیه عقاید و آداب دینی محسوب است اساطیر اقوام است که بدون شناخت آن اسرار عبادات و رموز شرایع این اقوام قابل ادراک به نظر نمی رسد، و هر چند این اساطیر امروز غالباً در نظر ما به شعر و قصه می ماند، در ادوار و جوامعی که ادیان بدوی و فراموش شده هنوز فعال و زنده بوده اند وسیله اقناع و دستاویز دفع شبهات قوم بوده است و هرگز به چشم امر غیر واقعی و از مقوله و همیات و تخیلات تلقی نمی شده است. راست است که از این جمله پاره‌یی اسطوره‌ها به اشعاری دلکش می ماند و پاره‌یی هم به هذیان و اوهام شباهت دارد، اما از نظر محقق، که احوال اجتماعی و مراتب تحول فکر و فرهنگ اقوام را در اساطیر آنها قابل تشخیص می یابد، شناخت اساطیر اهمیت بسیار دارد، چنانکه جزئیات عبادات و مراسم هم با آنکه همعنان با خود ادیان فراموش شده به راه فنا رفته است رد پای در بازمانده تقالید و رسوم جاری باقی گذاشته است، و بسا که مورخ از تحقیق در آیین عبادات ادیان فراموش شده منشأ پاره‌یی آداب و عقاید اقوام موجود عالم را بهتر می تواند ادراک و توجیه نماید، اما البته این ادیان را به چشم نمونه آغاز حیات دینی در نزد انسان تلقی نمی کند.

اگر درست است که تاریخ از سومر آغاز می شود، البته حیات دینی انسان از آنجا آغاز نمی شود [۷۴]. مع هذا تحقیق در دیانات بین النهرین کهن، که از آنجا تا حوالی دره نیل خط سیر ظهور دو دین بزرگ از ادیان سه گانه بزرگ الهی ادامه دارد، مورخ را در فهم پاره‌یی دقایق آیین یهود و نصارا کمک می کند و منشأ تعدادی از تقالید و آداب و عقایدی را که از آنچه امروز شرق نزدیک خوانده می شود در تمام عالم نشر یافته است قابل پی جویی می نماید. با این حال دیانات سومر و اکد بعد از وحدت بین النهرین باستانی و به وجود آمدن دولت عظیم بابل، در حدود بیست قرن قبل از میلاد، به مثابه عناصر محلی در مجموعه شریعت و آیین بابل حل شد و این کیش واحد در زمان حموربی پادشاه بزرگ بابل مردوک را در رأس جمیع آلهه بین النهرین نشانند، و با این همه، شرک و تعدد آلهه را که میراث دیانات قوم و متضمن مناسک و آداب محلی بود از بین نبرد. شرک سومری به بیش از چهار هزار آلهه قابل بود که هریک حامی و حافظ امری از امور عالم محسوب می شد و در بین آنها عشتار خدای مادر و مردوک خدای بابل اهمیت خاص داشت. اسطوره عشتار و تموز هم نزد سومریها تجسم استمرار حیات و باروری عالم نبات را متضمن بود. شریعت حموربی، که



شامل مجموعه قوانین اوست، ایحاد و الهام حدای شمش، که صورتی از مردوک و در واقع جنبه عدالتخواهی وی را عرضه می‌کرد، محسوب می‌شد، و در عین آنکه احکام عشره تورات را به خاطر می‌آورد بیش از آنچه در سرگردانیهای تبه بر قوم اسرائیل الرام شد، با زندقه شهرنشینی که در قلمرو حموربی تحقق دارد قابل تلمیق خواهد بود.

کاهنان معابد بابل، که ستاره پرستی قوم به وسیله آنها متضمن آداب و مراسم خاص می‌شد، تحت تأثیر مطالعات نجومی بسیار بدوی خویش به سعد و نحس ایام قایل بودند. در توالی ایام ماههای قمری که هر ماه آن شامل چهار «هفت روزه» می‌شد اول هر «هفت روزه» را از مقوله آن ایام می‌شمردند که هرگونه کاری در آن ایام نارواست. این اولین روز هفته که نزد آنها «شباتوم»<sup>+</sup> خوانده می‌شد ضرورت تعطیل را به عبرانیان مهاجر هم الزام کرد و «سبت» یهود هم رعایت آن را در تمام عالم و حتی در بین غیریهود نیز رسوخ داد. بعلاوه نجوم کاهنان نام کواکب سبعة را که نزد آنها آلهه عالم و موجد پدیده‌های طبیعت تلقی می‌شدند به هفت روز هفته داد — و از میراث سومر و بابل در تمام عالم باقی ماند. طرفه آنکه در اساطیر قوم حتی نشانه‌یی از روایت یک طوفان عام و یک نوح بابلی هم هست. در قصه عشتار و تموز، که اسطوره‌یی متضمن توجیه مرگ طبیعت نباتی در زمستان و سپس اعاده حیات آن در هنگام بهار است، در عین حال تصویری پیش ساخته از قصه مرگ و قیام از مردگان عیسی را هم در اساطیر بابل و سومر می‌توان نشان داد [۷۵]. آیا عبرانیان برخی از این عقاید و آداب را قبل از مهاجرت «شیخ» خویش از اور به حران اخذ کرده بودند یا اکثر آنها را در دوران تبعید و اسارت بابل از بقایای دیانات بین النهرین گرفته‌اند؟

نیایش آلهه متعدد و تقدیس اجرام سماوی که کاهنان بین النهرین باستانی را به نجوم و احکام آن علاقه مند می‌داشت دیانات آنها را مثل دیانات اهل هند از اعتقاد به نبوات مانع می‌آمد، و این طرز تلقی از دین در نزد متکلمان، دیانات صابئه خوانده می‌شد که در عبادت به متوسطات روحانی و هیاکل و اصنام توجه داشت، و برخلاف دیانات حنفا که وحی و دعوت ابراهیم بر آن مبتنی بود توسط نبویه مخلوق انسانی را قابل قبول نمی‌یافت. در تقریر این اختلافات آنچه امام شهرستانی [۷۶] ضمن مناظرات بین الصابئة والحنفاء نقل می‌کند، هر چند متضمن احتجاجات فرضی است، موضع مذهب حنفا را که قایل به ضرورت بعث انبیا بوده‌اند نسبت به مذاهب صابئه که متوسطات روحانی و اجرام سماوی و

+ Shabbatum

تمائیل آنها را عبادت می کرده اند نشان می دهد و احتجاج ابراهیم را در نفی ربوبیت کواکب و در کسر اصنام هیاکل قوم همچون منشأ اعتراض حنفا بر آراء صابئه قدما جلوه می دهد و با اشارت به آنها دعاوی منکران نبوت را ابطال می کند [۷۷].

از دیانات مصر باستانی که امروز کشف الواح و قرائت خط قوم پرده از اسرار آن برگرفته است، مورخان اسلامی غالباً به رواج سحر و کهنانت، اعتقاد به تأثیر کواکب و اجرام و بیش از همه به توهّم الوهیت در حق فرعون [۷۸] اشارت دارند. از یونانیان، هرودوت و افلاطون و برخی متأخران قوم نیز اشارتهایی به عقاید و ادیان آنها کرده اند که این همه در قبال آنچه بعد از کشف اسرار خط هیروگلیف و قرائت و بررسی اسناد و متون کهنه به دست آمده است قابل ملاحظه نیست. این اسناد که تاریخ قوم را به سه هزار سال قبل از میلاد یا بیشتر بالا می برد، و البته دوران ماقبل تاریخ طولانی تری را هم در دوران قبل از آن الزام می کند، ادیان فراموش شده مصریان باستانی را متضمن نشانه هایی از عقاید توتمی، مراسم مربوط به آنیمیسیم و پرستش اجداد و تمسک به سحر و جادو نشان می دهد [۷۹]، و با این احوال عجب نیست که دنیای فرعون از دیرباز در روایات و ادبیات اقوام دیگر مخصوصاً به سبب منجمان و ساحرانش شهرت یافته است.

در آغاز این دوران طولانی که تاریخ باستانی مصر را از روی اسناد و الواح قدیم آن شامل می شود، آیین مصریان جز مجموعه یی از عقاید و آداب محلی به نظر نمی آید، و پیداست که با حصول وحدت ارضی قلمرو فراعنه، و تدریجاً در طی مدتی نزدیک به سی قرن یا بیشتر آیینهای محلی در آیین واحدی شکل می گیرد، و با این همه بقایایی از آیینهای محلی هم در آن باقی می ماند، و به هر حال عالم آلهه قوم که عالم کثرت است نیز مثل عالم انسانی شامل مراتب و طبقات می گردد و بدین گونه شرک مصری از طریق کاهنان قوم تدریجاً آلهه مختلف را به نحوی در مراتب متفاوت جای می دهد که تا آستانه توحید می رسد، و وحدت نسبی عالم آلهه بازتابی از وحدت طبقات انسانی در قلمرو حکومت فرعون و در واقع در عبادت او می گردد که نیایش او خود شاید حاکی از توهّم نقش او در ایجاد تمدن و حفظ قسط و عدل قومی باشد.

بدین سان در دیانت مصریان باستانی همه گونه اعتقادات و رسوم از سحر و جادو و پرستش اصنام و اجرام تا توحید و عرفان وجود داشت و کاهنان قوم با اسطوره ها و اندرزهای خود تمام انواع این عقاید را قابل توجیه نشان می دادند و بدین وسیله در واقع موضع اجتماعی خود را از هر گونه تزلزل مصون می داشتند. اشتغال به سحر و جادو لازمه موقع اجتماعی آنها

بود، اما شاید توسعه بعضی علمها تا حدی مدیون این حرافات آنها باشد. تعدد آلهه، که میراث دوران تفرقه قبل از وحدت کشور محسوب بود، سبب می شد تا تقریباً هرگونه حیوان و نبات و جمادی به نحوی مورد تقدیس و عبادت قوم واقع شود. تدبیه هایی که اصنام بازمانده از دنیای باستانی مصر را با ترکیبی از تن انسان و سر حیوان نشان می دهد ظاهراً از نظرگاه کاهنان متضمن قول به قدرت آلهه مزبور بود که در وجود آنها نیروهای مرموز حیوانی با قدرت سببی به هم می آمیخت. سترده بر منی منسی بر آل بود که سر آلهه کواکب و اجرام فلکی غیر از حرم مرئی روح و اراده بی قاهر و نامرئی دارند و حرکات آنها از تنازع اراده و تعارض قدرت آنها به وجود می آمد [۸۱]. از این جمله آفتاب و ماه، که کشت و زرع مصر و جزر و مد نیل موهبت آنها محسوب می شد، در اسطوره ها و تقالید به صورتهای مختلف مورد نیایش بودند. پرستش اجداد مبنی بر آن بود که با مرگ جسم همزاد انسان که آن را «کا»<sup>+</sup> می خواندند باقی می ماند و مادام که از آن تعهد و مراقبت شود دوام و بقای آن موجب برکت اخلاف و دافع مصایب آنها خواهد بود. افسانه ایزیس و اوزیریس و قصه هوروس<sup>+</sup> که از بین اساطیر باستانی قوم طی قرنهای به نسلهای جدید انتقال یافت با تفصیل جزئیات به هرودوت و پلوتارک و دیودور سیسیلی هم رسید. پرستش حیوانات از جمله گاو آپیس [۸۲] در سفر جنگی کمبوجیه به مصر برای او وسیله بی جهت جلب نفرت عام گردید. گویند کمبوجیه چون شنیده بود مصریها گربه را تقدیس می نمایند در پیشاپیش سپاه خود تعدادی گربه جای داده بود و مصریها جرئت نکردند به سوی این حیوان مقدس تیراندازی نمایند. با وجود انتشار انواع شرک و رسوم تقالید مربوط به انواع بت پرستی، یک فرعون مصری - که خود را ایخناتون خواند - با شوق و شور یک نوگرویده، آیین خدایی واحد را که قرص خورشید مظهر آن بود ترویج کرد، و در این امر چنان بر کاهنان و پیروان آنها سخت گرفت که مورد تکفیر قوم واقع گشت. سرودی که از او در تقدیس آتون، خدای واحد وی، باقی است یادآور بعضی اجزای مزامیر تورات است و صیغه عرفانی قابل ملاحظه دارد. شاید تصویری که از ایمان فرعون در اذهان برخی صوفیه باقی مانده است خاطره یی مبهم از احوال این فرعون باشد که با فرعون عهد موسی خلط شده باشد [۸۳]. به هر حال آیین ایخناتون بدان سبب که با سنن و تقالید دیرینه قوم مغایر بود بعد از وی فراموش شد و مصر باستانی تا غلبه مسیحیت شرک دیرینه خود را - هر چند با پاره یی

+ Ka, Horus



تحولها که لازمه برخورد با اقوام مهاجم بود - حفظ کرد و در واقع مسیحیت بود که دیانت آن را در شمار ادیان فراموش شده درآورد.

توجه به حیات بعد از مرگ، که مومیایی کردن اجساد و حتی بنای اهرام مصر دوام و استمرار آن را مدتها تضمین کرد، رسم پرستش اموات را در نزد مصریان باستانی مبتنی بر عقاید ریشه دار و استوار نشان می دهد. طومارهای پاپیروسی، که از مقابر کهن به دست آمده است و متضمن ادعیه و اذکار و همچنین مناجاتها و اعترافهایی است که به اعتقاد کاهنان موجب تسکین قهر اوزیریس خدای عالم اموات تواند شد، اهمیت حیات بعد از موت را در نظر قوم نشان می دهد. حتی در عهد اگوست امپراطور، یک مورخ رومی به نام دیودور سیسیلی، در بابت این طرز اعتقاد مصریها خاطر نشان می سازد که قوم خانه را به منزله منزلی موقت و قبر را به مثابه سرایی باقی تلقی می کرده اند. مع هذا این قول بدان معنی نیست که آنها زندگی را در خور دلبستگی نمی دیده اند، بدان معنی است که از فرط دلبستگی به حیات اینجهانی دوست داشته اند در خانه گور هم از آنچه آسایش زندگی شادمانه انسانی است بی بهره نمانند. تقدیس پاره‌یی حیوانات، که باقیمانه‌یی از عقاید توتمی در آیین مصریان محسوب می شد، حتی در همین دوره غلبه روم هم نزد قوم با همان حدت و رسوخ سابق باقی ماند. چنانکه در عهد بطالسه هم یک سرباز رومی به خاطر آنکه بر حسب اتفاق گربه‌یی را کشته بود نزدیک بود اقدام وی منجر به شورش عام شود و پیداست که اینگونه شورش تا چه حد می توانست با خشونت‌های بی لجام که کاهنان محرک آن بودند همعنان گردد.

طرفه آن است که هر چند آیین باستانی مصر در عهد فراعنه به دره نیل و قلمرو سلسله‌های فرمانروای مصر محدود ماند از عهد حکومت بطالسه و غلبه روم مجالی برای انتشار در خارج از محدوده مصر هم پیدا کرد و بر رغم مخالفت سنا و ناخرسندی امپراطوران، نیایش برخی خدایان مصر چنان شیوعی در قلمرو روم یافت که هنوز در نواحی گالیای تا بریتانیا گاه مجسمه‌هایی از خدایان مصری به دست می آید. کاهنان ایزیس که در بلاد روم و توابع آن مسافرت می کردند نزد اقوام فرانک همچون ساحران و شفادهندگان تلقی می شدند و حتی در قرن سوم میلادی شهر پاریس معبدی از آن ایزیس و به نام این خدای مصری داشت. در خود مصر هم، هر چند در اواخر قرن چهارم بطریق اسکندریه معبد سراپیس<sup>+</sup> (سراپیوم)<sup>+</sup> را که ترکیبی از آیین پرستش اوزیریس و آپیس را به هم آمیخته

بود به دست حریق سپرد، باز آیین باستانی قوم تا عهد ژوستینیان<sup>+</sup> باقی ماند و بعد از آن هم در عهد مسیحیت تأثیر خود را از طریق آثار هرمسی منسوب به هرمس مثلث النعظیم<sup>+</sup> در حکمت و عرفان مسیحی قرون وسطی باقی گذاشت [۸۴].

دیانت یونانیان باستانی از لحاظ تاریخ پدیده‌ی پیچیده و تا حدی مبهم است و بعد از تحقیقات بسیار هنوز هم در باب منشأ و نحوه‌ی بسط و تحول آن بحثها هست. قدیمترین صورتهای آن متضمن قول به الوهیت قوای طبیعت و کاینات جوی است [۸۵] و اینکه از طریق اعمال پاره‌یی اعمال جادویی می‌توان این قوای قاهر را تسخیر کرد. بعلاوه اعمال سحر و نیل بدانچه مطلوب و مراد از آن اعمال است ظاهراً در نظر قوم التزام برخی مراسم تطهیر و اجتناب از برخی محرمات را هم الزام می‌کرده است. همچنین رسم تکریم اجداد و اموات که چون گمان می‌رفته است از عالم دیگر هم می‌توانند در احوال زندگان تأثیر داشته باشند با تقدیم نذور و هدایا جلب عنایت و حمایت آنها را سودمند می‌یافته‌اند و پرمشش قهرمانان در بین آنها از همین جا پدید آمده است. در هر حال ظاهراً قوم یونانی پاره‌یی از عقاید و آداب مکنه بومی را هم که قبل از ورود این قوم در سراسر آن سرزمین بوده‌اند اخذ کرده باشند و گویا مقارن تدوین یا تصنیف آثار منسوب به هومروس<sup>+</sup> و هزیودوس<sup>+</sup>، آلهه یونانی از حیث صورت و میرت رنگ انسانی داشته‌اند و مدتها طول کشیده است تا تحت تأثیر افکار فلاسفه یا تجارب مربوط به حکومت و قانون تدریجاً تا حدی جنبه انتزاعی و روحانی هم پیدا کرده‌اند و دیانت با حکومت پیوندی قابل توجیه یافته است.

به هر حال نزد یونانیان، پرمشش قوای طبیعت با اساطیری که آن را توجیه می‌کرد دیانت را رنگ خیال‌انگیز شاعرانه‌یی می‌داد. این اساطیر متضمن قصه‌هایی بود که تبدل آلهه و قهرمانان قوم را به کاینات طبیعت توجیه می‌کرد و در طی پاره‌یی داستانها اسرار خلقت و مفهوم قربانی و نیایشهای رمزی را به نحو بدیعی قابل تبیین می‌ساخت و گویی نوعی علم کلام یا الهیات عامیانه بود - که اگر عقل را اقناع نمی‌کرد باری خیال را به هیجان می‌آورد و مجموعه عقاید و مراسم شرک آمیز باستانی را بدین سان در جامعه یونانی قابل دفاع یا قبول نشان می‌داد. این عقاید و مراسم روی هم رفته رنگی شادمانه، اما آرام و موقر به دیانت یونانی می‌بخشید و فهم دقایق و اسرار آن را شایان کنجکاوی می‌نمود.

در اعتقاد قوم تمام قوای آسمان در وجود زئوس تجسم می‌یافت که امر نظم عالم

<sup>+</sup> Justinian, Hermes Trismegist, Homer, Hesiod

طبیعت هم تعلق به او داشت و او برای سیر آلهه و هم برای انسانها پدری مقتدر به شمار می آمد. صفای آسمان در وجود هرا تجسم می یافت که زوجه زئوس و مادر سایر آلهه بود. باران تجسم وجود هرمس شمرده می شد که از آسمان فرود می آمد و به زمین فرو می شد و ارواح انسانی را هم به عالم زیرزمینی هدایت می کرد. قوس قزح تجسم ایزیس بود که حکم پیک آلهه را داشت. همچنین خورتید مظهر فبوس<sup>+</sup> و ماه مظهر آرتمیس<sup>+</sup> محسوب می شد، و رموز و اسرار احوال و دگرگونیهای آنها در طی اساطیر قوم با رنگ شاعرانه بسیار جالبی تصویر می شد. سایر مظاهر طبیعت هم با جزئیات احوال خویش مظهر آلهه گونه گونه محسوب می شدند، از جمله پوزئیدون<sup>+</sup> و تتیس<sup>+</sup> اشکال دریا را تجلی می دادند، گه<sup>+</sup> و دیمتر<sup>+</sup> هم صورتهای زمین را، هفائستوس<sup>+</sup> فرمانروای آتشفشانها و کوره های آهنگری بود، و هادیس فرمانروای عالم تحت الارض و دنیای اموات.

رسم نییس اموات و تقدیم نذور و هدایا به آنها هم در اعتقاد قوم موجب می شد تا اجداد خدایان بزرگ و اسلاف پادشاهان باستانی به عنوان قهرمانان بلاد و حامیان طوایف مرتبه نیمه خدایی بیابند [۸۶]. با آنکه مراسم عبادت که برای این خدایان و نیمه خدایان انجام می شد غالباً از حدود تشریفات رسمی تجاوز نمی کرد، دقت در اجرای این مراسم ضرورت داشت، چرا که مسامحه در آن در اعتقاد قوم موجب خشم آلهه و نزول عقوبتهای سخت می شد، و به همین سبب در هر امری وقوف بر آنچه مایه رضا و موجب دفع قهر آنها می شد لازم می گشت، و تمسک به سحر و تفال و رجوع به فالگویان معابد و مشاوره با کاهنان در بسیاری موارد به حیات دینی قوم صبغه خرافات پرستی می داد، و آن را نزد حکما و بعضی نویسندگان شایسته طعن و نقد هم می ساخت.

معهدا اوج حیات دینی در نزد یونانیان باستانی در مراسمی که آیینهای سری خوانده می شد مجال تجلی می یافت - که در بعضی موارد نوعی عرفان بدوی و عملی به شمار می آمد. این آیینها که غالباً با مراسم برداشت محصول و زندگی کشاورزی ارتباط داشت شامل مراسم مربوط به دیمتریوس<sup>+</sup> و دیونیزوس<sup>+</sup> و آیینهای الثوزیس<sup>+</sup> می شد. مراسم الثوزیس از حدود ششصد سال قبل از میلاد در آتن اجرا می شد و مناسک آن که شامل مشعل افروزی و سرودخوانی و نمایشهای رمزی بود از اغیار و کسانی که حق شرکت در آن را نداشتند و اهل

+ Phebus, Artemis, Poseidon, Tetys, Gé, Demeter, Hephaestus, Demeter, Dionysus, Eleysis



سر نبودند محفّی نگه داشته می‌شد. مراسم اورفیک هم از همس گوه آیینهای سری بود و برد اصحاب فید غورس جنبه فلسفی دقیق هم یافت. بعدها هم که یونان در قمروروم درآمد بقایای آیینهای سری با مراسم مشابهی که از نواحی شرقی مپراطوری وارد شده بود امتزاج یافت و به نوعی مراسم عرفانی و رمزی تبدیل پیدا کرد.

با آنکه پانتئون<sup>+</sup> یونانی از حیث تنوع و تعدد آلهه به قدر کافی پرمایه بود، باز از همان اوایل حال تدریجاً درهای خود را بر روی آلهه مصری و فنیقی و حتی ایرانی هم گشود. با این همه تسامح نسبی قوم در عین حال گه گاه عبادت آلهه بیگانه را سختی مجازات می‌کرد. آنا کساغوراس بدان سبب که در وجود این خدایان اظهار شک کرد مورد تعقیب واقع شد، و مسقراط هر چند مخالفانش از دواعی و اغراض دیگر خاسی نمودند، به اتهام تمایلات الحادی — که در واقع اظهار نفرت از شرک قوم بود — در داد گاه آتن محکوم به مرگ شد. نه آیا عام خلق و رؤسای آنها هرگز با هیچ قولی که به منافع آنها لطمه زند جز ب طعن و تحقیر و ایداء و عقوبت قایلان آن مواجه نشده‌اند؟

در نزد رومیان، که پانتئون آنها بالغ بر سی هزار آلهه خرد و بزرگ را شامل می‌شد، بقایای عقاید توتمی موجب تقدیس پاره‌یی نباتات، از جمله انجیر و باقلا، و پاره‌یی حیوانات، از جمله گرگ و غاز، می‌شد. این هم که تعداد کتیری از آلهه آنها شامل ارواح مضمر<sup>+</sup> در کاینات طبیعت بود، باقیمانده آنیمیسیم کهنه‌یی بود که علاوه بر الزام سحر و تفل، پرستش اموات را در خانواده‌ها همچون میراثی اجتناب ناپذیر ساخت و ظاهراً در نزد هیچیک از اقوام آن عصر، این رسم پرستش اجداد به اندازه روم شایع نبود.

آیین خانواده که پیرامون کانون آن اجرا می‌شد و فرد رومی ورای آن مکلف به شرکت در مراسم قومی نبود به دیانت رومیان، بر رغه اشتمالس بر شرک و خرافات بسیار، صداقت و خلوصی ساده دلانه می‌داد و آن را به صورت ارتباط فرد با آلهه خویش محدود می‌کرد.

ورای آیین خانواده که پدر خانواده کاهن واقعی آن محسوب بود، آیین شهر هم کاهنان و مراسم خاص داشت که به نام آلهه شهر اجرا می‌شد، و کاهنان که اجرای مراسم به وسیله آنان صورت می‌گرفت انواع سحر و تفال و منکرات و محرمات را هم با دقایقی که وقوف بر اسرار آنها به خود آنها اختصاص داشت در اجرای آن وارد می‌کردند و البته تقوای

+ Pantheon, Numenia

ساده و صداقت عاری از ربایی را که در آیین خانواده دیده می شد فاقد بود. هر چند آنچه آیین امپراطوری محسوب می شد و آیین نیایش ژوپیتز<sup>+</sup> را هم که صورتی از آیین زئوس و خدایان یونانی بود شامل می گشت در همان ژوپیتز و شخص امپراطور هم به دیده پدر خانواده یی بزرگ که عبارت از تمام قلمرو امپراطور باشد می نگریست، تشریفات پیچیده و شیوه دغلبازی و عوامفریبی کاهنان غالباً صبغه شرک و بت پرستی آن را نمایانتر و جنبه خرافات پرستی و ظاهرنگری را بیشتر جلوه می داد. این صورت از دیانت قومی بود که آن را در نظر اندیشه وران مضحک و درخور طعن جلوه می داد، چنانکه نویسنده یی به نام پترونه<sup>+</sup> بر سبیل طنز می گفت در سرزمین ما به آلهه بیشتر می توان برخورد تا به افراد ناس. شاعری فیلسوف هم به نام لوکرسیوس<sup>+</sup> که در فلسفه مذهب ایقور را داشت، در طی منظومه یی به نام «طبیعت اشیاء» مراسم عبادت اصنام را در نزد قوم به باد استهزا می گرفت [۸۷].

رومیان، چنانکه از قول سالوست<sup>+</sup> و سیسرون<sup>+</sup> هم نقل است، خود را از حیث پایبندی به دین از سایر اقوام عالم برتر می دیده اند [۸۸]، ولیکن این تعلق خاطری که به آلهه و مراسم عبادت آنها داشته اند مخصوصاً از باب اهتمام آنها در جلب عنایت آلهه و دفع قهر و ایذاء آنها ناشی می شد، چرا که هم در مورد آلهه خانواده و هم در مورد خدایان شهر و خدایان قوم، مرد رومی تقدیم نذور و قربانیها و به جا آوردن نیایش و ادعیه را وسیله یی می یافت تا با اجتناب از قهر خدایان و جلب حمایت آنها هرگونه شر و آفتی را از خانواده خود، از مزرعه و رمة خود، و از شهر و دیار خود دور بدارد. کاهنان از طریق زجر و تفال اراده خدایان را در مورد صلح و جنگ هم به بیان می آوردند و بدین گونه در امور کشور تصرف آنها رسمی و اجتناب ناپذیر می شد.

پانتئون رومی غیر از آلهه اقوام بومی قدیم ایتالیا شامل آلهه یونانی هم شد، بعلاوه، توسعه قلمرو امپراطوران ورود آلهه اقوام مغلوب را هم در این پانتئون ملی مجاز کرد چون روم تقریباً دایم با اقوام مختلف مجاور در حال جنگ بود، در بسیاری موارد برای آنکه آلهه اقوام مورد هجوم را از حمایت آنها منصرف دارند و بدین وسیله غلبه بر آنها را بر خود آسان سازند، با تقدیم نذر و قربانی و به جا آوردن مراسم خاص عبادت، آلهه آن اقوام را هم در معابد و مواسم خود مورد تقدیس و تکریم می داشتند.

بدین سان در ضمن تسخیر بلاد و ولایات اطراف برای خدایان آنها هم در روم و بلاد

+ Jupiter, Petrone, Lucrecius, sallust, Cicero

این‌لیا مراسم عبادت به خدا می‌آوردند و این امر مست شد که در پانتئون روم، حدیث یوردی، مصری، و فیسی و آلهه آسای صعب‌همه وارد شدند، و از حمه سی‌سیل<sup>+</sup> و منتر<sup>+</sup> آرسای صفر، در اواخر عهد اقتدار روم، معروض عمده خدایان قومی و جنگی روم شدند و رواج عبادت برای آلهه شرقی راه را برای تسخیر ییسی پانتئون قوم به وسیله عسی مسیح، که پیروانش وی را خدا می‌خواندند، نیز هموار کرد [۸۹].

اینکه آلهه اقوام گلیا و طوایف ژرمن بر خلاف خدایان شرقی در پانتئون روم حربه ورود نیافت و مثل طوایف شمال افریقا از توجه رومیان بی بهره ماندند شدید از وضع بردگان و آزاد کردگان این طوایف ناشی شد، چرا که عین و ملاک رومی بردگان ژرمنی و گلیایی را غالباً در خارج از خانه و در امور کثرت‌ورزی به کار می‌گرفتند و پس فراد خانواده را این‌گونه بردگان چندان تماس و رابطه‌ی برقرار نمی‌شد، اما از بردگان شرقی غالباً در منازل استفاده می‌کردند، و از این‌جمله بود که عقید و مذاهب آلهه تدریجاً در بین اطفال و زنان خانواده‌ها مجل نفوذ می‌یافت و در مواقع ضرورت نذرهایی هم به آلهه آلهه هدیه می‌شد که البته خدایان ژرمن و گلیا در معرض چنین توسل و قربان قرار نمی‌گرفتند.

آیین این اقوام که خود در عین حال قرابت داری با مذاهب و عقید رومی و یونانی داشت [۹۰] در ضمن بهره‌ی حوادث آلهه رومی و یونانی را تدریجاً در پانتئون خود جذب کرد و صورتهای مختلف به آنها داد. اینکه قبصر شب‌هت بین برخی خدایان این اقوام را به آلهه رومی خضر نشان می‌کند ظاهراً شاهد دیگری بر نفوذ فرهنگ فاتحان در فرهنگ مغلوبان است و قراین نشان می‌دهد که تدیسه‌های آلهه رومی همراه با مراسم عبادت آنها به وسیله بررگازان و سربازان قوم که به سرزمین گلیا و ژرمن می‌آمدند به این نوحی وارد می‌شد و مورد توجه و تکریم آنها واقع می‌گردید، چنانکه بعدها نیز پانتئون قومی آنها که غالباً شامل آلهه کاینات طبیعت و ارواح و خدایان توتمی بود، مثل پانتئون رومی، تسلیم آیین عیسی شد و از شرک این اقوام هم جز در خرافات قوم و در بعضی قصه‌ها و حماسه‌های بدست‌انیشان نشانی باقی نماند.

+ Cybèle, Mithra,



## DATE LABEL

[illegible]

## یگانه یا دوگانه

تعدادی از ادیان باستانی غیرسامی آسیا که در مراسم عبادات آنها بقیدی از آیینهای بدوی هم غالباً باقی است، به سبب جنبه اخلاقی و عرفانی خود یا به سبب تأثیری که در حکمت و عروان پیروان ادیان الهی گذاشته اند، برای محققان دین‌شناسان توجه خاص هستند و با آنکه بعضی از آنها مثل آیین زرتشت امروز پیروان زیادی ندارند و برخی مانند آیین مانئی از ادیان منقرضه محسوب اند، برخی دیگر مثل آیین همدون و کیس بودا و کنفوسیوس قطع نظر از سایر جهات از لحاظ کثرت نفوس پیروان هم کجکوی اهل تحقیق را برمی‌انگیزند، و هر چند عقاید و مراسم بعضی از آنها از نظرگاه وجدان دینی قابل ذکر نیست، جنبه اخلاقی و تربیتی آنها از اهمیت بسیار خالی نیست، و برخی از آنها شاید بیش از آنکه جزو مقوله ادیان به شمار آید از مقوله آراء اخلاقی و حکمی محسوب است. و از همین روست که بعضی محققان امثال بودا و کنفوسیوس و لائوتسه را از شمار حکمای شرق تلقی کرده اند و تعالیم آنها را آراء حکمی خوانده اند.

معهدا پیروان زرتشت را، که مجوس نام دارند و ذکر آنها در قرآن کریم (۱۷/۲۲) در دنبال نصاری و در ردیف صابین و اهل شرک آمده است، مسلمین از شمار اهل کتاب تنقی کرده اند و به استناد سنت آنها را اهل ذمه و مشمول جزیه شمرده اند. و با آنکه در این باب بعضی هم تردیدهایی اظهار می کرده اند به هر حال به حکم سنت و اشارت رسول و امام آنها را به دیده اهل کتاب دیده اند [۹۱]، لیکن خود زرتشت را بعضی محققان [۹۲] متنبی

شمرده‌اند و برخی حتی پیروان وی را مشرکان و کفار خوانده‌اند [۹۳]، عده‌یی هم زرتشت را نبی فاضل و حکیم کامل [۹۴] نام داده‌اند و احیاناً — هر چند بکلی بر خطا — وی را با ابراهیم خلیل یکی پنداشته‌اند.

درست است که اطلاعات مسلمین در باب احوال زرتشت غالباً از خلط خالی به نظر نمی‌آید و فی المثل اینکه برخی زادگاه وی را فلسطین و خود او را از خدام یک تن از تلامذه اوریای نبی دانسته‌اند، مبنی بر تحقیق نیست، اما در پاره‌یی موارد هم اطلاعات آنها مأخوذ از منابع زرتشتی به نظر می‌رسد و البته خالی از قوت نمی‌نماید، چنانکه روایت شهرستانی در باب وی با وجود اجمال مخصوصاً متضمن معلومات جالب است، با این همه آنچه مورخان اسلامی در باب احوال و اقوال زرتشت و فرقه‌های مجوس نقل می‌کنند شامل خلطهایی است که از طریق فرقه‌های مبتدعه آنها در عهد اسلامی و در تأویل عقاید خود آنها وارد شده است. در برخی موارد چنان می‌نماید که این منقولات حتی از تأثیر خلطهایی هم که یونانیان در باب احوال زرتشت کرده‌اند خالی نباشد.

در واقع با آنکه یونانیان از عهد افلاطون در باب زرتشت و تعلیم او اطلاعات بالنسبه درستی داشته‌اند، درباره زمان او و همچنین در باب طایفه مغان که اصحاب و تلامذه او خوانده شده‌اند در برخی روایات آنها خلطهای بسیار روی داده است و از همین روست که بعضی از آنها به وجود دویا چند زرتشت قایل شده‌اند، چنانکه از خلط بین روحانیان و کاهنان زرتشتی با کاهنان کلدانی، نام مغ را مرادف مفهوم سحر و جادو و علوم غریبه خوانده‌اند، و این همه تحقیق در احوال زرتشت را دشوار می‌کند. معهذا شک نیست که مأخذ عمده و موثق در این باب اقوال خود زرتشت است، و از این جمله آنچه امروز موجود است به نام اوستا خوانده می‌شود، و آنچه در اسناد آل به خود زرتشت کمتر جای تردید هست مجموعه سرودهایی است که گانه (گاٹ) ها نام دارد، و هر چند تمام تعلیم او منحصر بدانچه در گانه‌هاست نیست، مبنای تعلیم وی را در آن کتاب باید جست. در باب زرتشت و آیین او تفصیلهایی که در جاهای دیگر آورده‌ام [۹۵] ضرورتی برای بحث بیشتر را در اینجا باقی نمی‌گذارد.

معهذا بررسی گانه‌ها تا آنجا که به زبان و طرز بیانش مربوط است این معنی را مسلم می‌دارد که سرودهای زرتشت به زبانهای شرقی ایرانی تعلق دارد و همین نکته نشان می‌دهد که مولد و منشأ وی را هم باید قطعاً در نواحی شرقی فلات ایران جست. اینکه پاره‌یی روایات متأخر محل ولادت او را در نواحی غربی ایران پنداشته‌اند ظاهراً منقول



می نمید، حد بکه در دت رمان و ن هم روت ماحر و مینی محل تردید است و حمل  
آدکه در نسب معاران آذر هزاره بحسب قبل از میلاد در روحی ضعیف - شاید حدود حوریه -  
به دید آمده باشد اکنون بسنن قدس قبول می نماید. را حور و بسیر آنچه در روایات مینی  
است علت آنرا «فقد به ها معروج به نظر می آید و آن قصه ها که در روایت شهرستانی و دیگران  
همه نظیر آنها به نقل از یسرون وی نقل شده است در شده حب حقیقت حوال وی انسته  
کمک نمی کند.

ز مدال آنچه محقق است ادعای او در تنفی و حتی و عنده دس در مهوریت خویش  
جهت نشر دعوت و تعمیه اهورایی است که در محدث خود و بر هسب. اهورا مردا. چنانکه  
رگانه ها بر می آید، آفریننده روشدایی و زریکی و موحد و رور و شب هر دو است (بسا ۴۴/۵).  
بعلاوه زرتشت او را آعد ز و انجام می خواند (بسا ۳۱/۸) و پیداست که خدای او حدایی  
واحد و قهر است که همه چیز از و شروع می شود و همه چیز به او پیدای می یابد و شر و  
ضمنت هم مثل نور و خیر جر آفریننده او بیست و یک داشت خیر و شر هم به حکم اوست (بسا  
۴۳/۴). درست است که مفهوم ثنویت هم در این تعلیم به نحو بارز پیداست (بسا  
۴۵/۲) اما در این ثنویت نیز اهورا مردا هر چند منشأ واقعی خیر و نور جز خود او نیست باز  
خود در مقابل انگره میبویا خرد خیت که منشأ شر و ضمنیت است واقع نیست، آنچه در  
مقابل منشأ شر قرار می گیرد اسپنته مینوست که خرد پاک است (بسا ۴۷/۶-۱) و چنانکه  
ار فحوی اقوال زردشت بر می آید جز یک نیرو یا یک وصف اهورامزدا نیست (بسا ۵۱/۷) و به  
هر حال چون آغاز و انجام همه چیز اهورامزداست، انگیزه مینو هم نمی تواند وجودی در  
عرض او و مقابل او باشد، بلکه مثل همه چیز دیگر آفریده اوست. قول به ثنویت، که به  
احتمال قوی از توسعه مفهوم «تابو» در ذهن آریاها قبل از زرتشت پدید آمده است و  
زرتشت هم از همانجا آن را همچون یک میراث فکری و فرهنگی دریافت کرده است، در  
تقریر وی ظاهراً مبنی بر اندیشه تنزیه اهورا از وصمت تعلق و اتصال بلا واسطه با عالم مادی  
باشد که کشمکش بین خیر و شر در تمام اجزای آن هست و لاجرم منشأ مفهوم «تابو» هم از  
همین معنی است. اما انسان که در عرصه این کشمکش بین خیر و شر طالب نیل به سعادت  
ابدی است جز با اراده و ایمان خود که حاکی از اختیار است نمی تواند از شر و دروغ که  
انگره مینو مظهر آن است بر کنار بماند و به خیر و راستی که تعلق به اسپنته مینو دارد اتصال  
بیابد، و البته بین آن کس که پیرو راستی است و به منشأ اهورایی آن تشبه می جوید با آن  
کس که از دروغ پیروی می کند و سلطنت دروغ را تقویت می نماید (بسا ۳۱/۱۷-۱۵)

تفاوت بسیار است.

از احوال زرتشت آنچه از اشارات وی مستفاد می‌شود هر چند سیمای او را چنانکه باید متمایز نمی‌دارد باز برخی ابهامها را در مورد وی می‌تواند رفع نماید. از جمله از گفته خود وی این اندازه برمی‌آید که زرتشت در بین قوم خود همچون کاهنی سرودپرداز تلقی می‌شده است و هم‌مانند پدران خویش به پرورش دام اشتغال داشته. بعد از تلقی وحی برای نشر و تعلیم دعوت خویش ناچار شده است خانمان و دیار خود را ترک نماید و به سرزمینی دورتر سفر کند. در آنجا هم هر چند یک فرمانروای محلی، نامش ویشتاسپه، وی را پناه و یاری داده است، برخی دشمنان هم با وی به مخالفت برخاسته‌اند. اما یاران و هواخواهانش تدریجاً افزایش یافته‌اند و خود او ظاهراً این یاران را به مراتب و طبقاتی تقسیم کرده‌باشد. در این طبقات که از جمله شامل درویشان<sup>+</sup>، یاران<sup>+</sup> و عارفان<sup>+</sup> می‌شده است طبقه‌یی هم ظاهراً عنوان سرآمدان<sup>+</sup> داشته‌اند که نام آنها بعدها باید یادآور نام مَغ شده باشد. شباهت بارزی که بین محیط حیات او با محیط عهد ودایی آریاهای هند به نظر می‌رسد [۹۶] نشان می‌دهد که آنچه زرتشت خود را به حکم وحی مأمور به تبدیل یا اصلاح آن می‌دانسته است آیین کهنه‌یی بوده است که هم‌زمانش بدان معتقد بوده‌اند و ظاهراً هنوز با آنچه در نزد آریاهای ودایی وجود داشته است از برخی جهات همسان به نظر می‌رسیده است. انتقاد از جمشید که مایه رواج گوشتخواری شد (یسنا ۸/۳۲)، اعتراض بر قربان کردن گاو (یسنا ۱۲/۳۳) و اظهار نفرت از شرب آنچه مایه مستی و پلیدکاری می‌شود (یسنا ۱۰/۴۸)، که این همه ویژگیهای عمده آیین اوست، البته کسانی را از قوم او، و مخصوصاً از کاهنان و ارباب قدرت قوم، که به این تقالید کهنه پایبندی داشته‌اند می‌باید با وی به دشمنی واداشته باشد [۹۷].

مدتها بعد که با توسعه قلمرو طوایف ایرانی غربی - ماد و پارس - اصلاح دینی زرتشت در بین طوایف مغ هم مورد قبول واقع شد، پاره‌یی از عقاید و مناسک خاص مغان هم که بازمانده آیین باستانی آریایی بود دیگر بار با آن تلفیق شد، و بدین سان مدتها بعد از دوران زرتشت، آنچه به نام او و به وسیله مغان ایرانی به عنوان تعلیم او نشر می‌شد متضمن بقایایی از آیین شمنی و توتمی و آداب و مراسم ناشی از اعتقاد به آنیمیزم بود که تمسک به سحر و جادو از لوازم آن است، و البته در تعلیم زرتشت هم تمام آنها نفی نشده بود و کسانی

از مغان که چنین عقاید و مجموعه آنچه را در ویدبداد آمده است حرو اوساسه عنوان تعلیم زرتشت نشر و قول کردند آن همه را با اصل ثویت و لروم مازره یا دیو و دروخ و پسندی ر اصل تعلیم زرتشت قابل تلفیق یافتند، و پیداست که کاهنان قوم بدون سعی در حفظ و دامنه مواریث ناشی از تقالید آباء نمی توانسته اند علت وجودی و مفهوم امتیازات اجتماعی خویش را در جامعه مجوسی مادی و پارسی توجیه نمایند.

به هر حال مراتب ایزدان و امشاسپندان در تعلیم زرتشت که هر چند خود او آنها را همچون وسایط بین صانع عالم با اجزای کایات می نگریسته است، خود آنها بازمانده‌یی از عقاید دیرینه مبتنی بر نیایش قوای طبیعت در نزد آریاییهای باستانی بوده است، و همچنین پاره‌یی رهنمایها که نزد او وسیله اجتناب از دروخ و پلیدی و موجب تقرب به راستی و نیکی تلقی می شده است و سابقه صورتهای بدوی آن در آئیمیسه ایرانی قدیم که ر آمدن با بعضی از آنها را بر زرتشت و یارانش الزام می کرده است، به قسمتی از عقاید وی صیغه رسوم شمنی داده است، و همین نکته موجب گشته است که برخی محققان در صدد برآیند پاره‌یی اقوال خود او را هم حمل بر چنین اشارات نمایند و او را به صورت شمن و طیب الهی فرامایند. مع هذا تأمل در اقوال وی معلوم می دارد که زرتشت مدعی تلقی وحی بوده است و خود را هم از جانب اهورامزدا به جهت نشر و تبلیغ مضمون این وحی مأمور می پنداشته است، و این طرز تلقی با آنچه در احوال شمنان نقل است البته تفاوت بسیار دارد. البته این مأموریت اهورایی وی از یک سو قول به تعالی هورمزد را در نزد وی قابل توجیه می سازد، و از سوی دیگر الزام به خیر را در پیام وی متضمن بشارت به پاداش خیر و شر که اعتقاد به معاد از آن لازم می آید می نماید. بدین گونه تعلیم زرتشت، در مرتبه تجرد از خرافات وابسته بدان، چیزی از مقوله توحید و نبوت و معاد را القا و الزام می نماید، و حقیقت آن است که اعتقاد به حشر و معاد ظاهراً قبل از آنکه در عقاید قوم یهود به عنوان اصلی از اصول شریعت تلقی شود در تعلیم زرتشت مجال بیان یافته است، اما احتمال آنکه یهود در دوران اسارت در بابل از طریق مغان پارس با آن آشنایی یافته باشند [۹۸] محل بحث است.

قول به اختیار و آزادی اراده که در تعلیم زرتشت از الزام گرایش به خیر و اجتناب از شر ناشی است ظاهراً در بین فرقه‌هایی از متأخران مجوس که با معتزله مناظره داشته اند به مبالغه‌هایی قبول ناپذیر منجر شده است که لازمه آن نفی تأثیر خالق عالم در افعال عباد به نظر می رسیده است. اشاره القدریه مجوس هذه الامه که به عنوان حدیث نقل



شده است، هر چند در واقع طعن قول قدریه است، ممکن است مبنی بر همین جنبه افراط آمیز در تعلیم مجوس بوده باشد، اما ثنویت بین خیر و شر که از آنها به نور و ظلمت هم تعبیر می شده است ظاهراً صورت انتزاعی مفهوم «تابو» باشد که وجود آن در جامعه بدوی دیرینه آریایی و ایرانی قبل از زرتشت قابل انکار نیست، اما زرتشت از آن مفهوم به جهت تفهیم معنی مأموریت خویش و الزام تعلیم اخلاق خویش استفاده کرده است، و قول به حشر و معاد را هم برای رهایی از مشکلی که اصل مسئله وجود شرور و آلام در عالم آن را برای هر فکر روشنی طرح می کند عرضه می دارد، چرا که انتساب شرور عالم به منشأ جداگانه‌یی، که آن نیز به قول زرتشت مخلوق اهورامزداست، فقط وقتی حل معما می کند که سرانجام نیکان پاداش نیکی و بدان مکافات بدی را بیابند و در غیر این صورت محنت و مصیبت اجتناب ناپذیری که غالباً نیکان در این عالم بدان دچارند و مخصوصاً به سبب نیکی مورد ایذاء و تعدی اشرار واقع می گردند بی معنی خواهد بود، و از اینجاست که ثنویت هم مبنای اخلاق عملی و هم منشأ قول به معاد واقع می گردد بی آنکه اصل آن مغایر با وحدت خالق عالم بوده باشد. بدین سان ثنویت زرتشت هم جنبه توحیدی دارد هم متضمن خوش بینی است [۹۹] که رنگ شادمانی و جنبه جهانگرایی عاری از تمایلات مرتاضانه آن از اینجاست.

صبغة توحیدی را که در تعلیم زرتشت پیداست اسطوره‌یی که اشارت مربوط به «دو گوهر همزاد» را در کلام وی (یسنا ۳/۳۰) توجیه می کند به صورت مذهب کلامی تازه‌یی درمی آورد که پیروان آن زروانیه خوانده می شوند، و این دو گوهر همزاد را که اصل خیر و اصل شر محسوب اند مولود زروان می خواند و بدین گونه از ثنویت به نوعی وحدت راه می جوید. این اسطوره که در روایت شهرستانی به اجمال می آید و وی نظیر آن را هم از مقالات گیومرثیه نیز نقل می کند در روایات برخی نویسندگان کلیسایی غیرایرانی عهد ساسانی تفصیل بیشتر دارد. اجمالش چنانکه در قول شهرستانی هم هست این است که این هر دو، دو گوهر همزاد، از شک و تردیدی که زروان در باره وجود آنها کرد پدید آمدند و بدین گونه وجود زروان بر این هر دو اصل عالم از جهت زمانی تقدم دارد و به تعبیر دیگر ثنویت مسبوق به وحدت است. این قول که نوعی مذهب کلامی از آیین زرتشت محسوب است ظاهراً در بعضی ادوار عهد ساسانی، به عنوان مذهب مختار، صورت ثنویت ظاهری را که غالباً موبدان این عهد بدان قایل بوده اند مذهب منسوخ می کرده است، و از همین روست که نویسندگان کلیسایی ضد زرتشتی آن را همچون

مذهب رسمی عصر مورد نقد و رد قرار داده‌اند، و در عین حال برای آنها در شدت حقیقت وجود زروان هم اختلافها و اشتباهها دست داده است. بعضی مثل تئودور موپسائی<sup>+</sup> (وفات ۴۲۸ م) وی را مطبق با خدای بخت<sup>+</sup> و برخی مثل یوحنا دمشقی (وفات ۵۳۳ م) وی را با مفهوم مکان<sup>+</sup> تطبیق کرده‌اند. معهدا روایات اربیک کلبی<sup>+</sup>، و ایثیه ورداپت<sup>+</sup>، دو نویسنده مسیحی ارمنی و آنچه تئودور بارخوبای<sup>+</sup> نویسنده مسیحی سربانی که با اندک تفاوت این اسطوره را نقل کرده بد در فهم بسیاری از دقایق این مذهب خالی از فایده نیست. با آنکه رواج این اعتقاد به عنوان مذهب رسمی در بعضی ادوار ساسانی، با توجه به دقت فوق‌العاده‌یی که موبدان در حفظ اصالت دین زرتشت داشته‌اند و به همین سبب هر اندک انحراف از آن را با چشم سوء‌ظن می‌نگریسته‌اند، عدم منافات آن را با اعتقاد رسمی و ثنوی متداول عصر نشان می‌دهد، محقق است که در طی زمان، و لااقل از عهد سلوکی و اشکانی، تعدادی عنصر بابلی و یونانی هم باید به این اسطوره و بعضی نتایج آن افزوده شده باشد، و اینکه نویسندگان یونانی در برخی موارد زروان را با کروئوس<sup>+</sup> (خدای زمان) منطبق پنداشته‌اند نشانه‌یی از همین معنی است. نظیر این اسطوره زروان را، در مورد یزدان، شهرستانی هم از گئو مرثیه نقل می‌کند [۱۰۰] و از آن پیدا است که این فرقه هم در گرایش توحیدی مشربی نزدیک به زروانیه داشته‌اند. قول به تقدم خلق ارواح بر اجساد است که به اعتقاد ایشان تجسد آنها به قصد مزید امکان و قدرت انسان در مبارزه با جنود شر است، و بدین گونه فایده تجسد ارواح تحقق غلبه خیر و خلاص عالم از شرور اهریمنی است. جنبه گنوسی این قول درخور تأمل می‌نماید، و اسطوره ایر<sup>+</sup> در نزد افلاطون هم (جمهور ۱۰/۶۱۴) که اشارت به تجهیز ارواح در قبول تجسد دارد نیز ممکن است با آن بی‌ارتباط نباشد.

این صبغه گنوسی در آیین مزدک و کیش مانی هم که در قنبر و دین زرتشتی در عهد ساسانیان به وجود آمد به نحو بارزی جلوه یافت. اما آیین مزدک، برخلاف کیش مانی، فقط تأویل تازه‌یی از آیین زرتشت بود و دین تازه‌یی به شمار نمی‌آمد. آنچه در تقریر جنبه زهدآمیز آن بعدها نقل شد ظاهراً تا حدی بدان سبب بود که این ویژگی آن را بیس از حد واقع بزرگ نمایند تا آن را در نظر مزدیسنان که آیین آنها با هرگونه زهد و

<sup>+</sup> Theodore Mopsai, Tyches, Topos, Eznik of Kolb, Elise Vardapet, Theodor Barconai, Kronos, Er

ریاضت مخالف بود نامطلوب و در ردیف کیش مانی از مقوله آشموغی و اهریمنی نشان دهند [۱۰۱]. درست است که پاره‌یی عناصر از آیین مانی و از عقاید گنوسی هم شاید در اصل تعلیم مزدک وجود داشت، اما این عناصر آن اندازه با جوهر تعلیم زرتشت مغایرت نداشت که یک موبد عهد قباد نتوانسته باشد آن را در تأویل تازه‌یی که از تعلیم زرتشت در اوستا عرضه می‌کند وارد نماید. در واقع هر چند قصه مناظره موبد فارس با مزدک، چنانکه در روایت سیاست‌نامه آمده است، باید از موضوعات عهد اسلامی بوده باشد، این نکته که مزدک موبد و به قولی موبدان موبد بوده است در روایات موثق مذکور است، و ظاهراً با همین عنوان بوده است که وی توانسته است در درگاه نفوذی پیدا کند و تا حد دخالت در مسئله جانشینی پادشاه، اصلاحات اجتماعی موردنظر خویش را با کمک بعضی نجبا اعمال نماید. پیدا است که چنین اصلاحات هرگاه به دست موبدان موبد و در چهارچوبه تفسیر تازه‌یی از اوستا ارائه نمی‌شده است ممکن نبوده است از همان اول مخالفت شدید تمام دستگاه روحانی موبدان را برنینگخته باشد. به هر حال این اسناد بدکیشی که به تعلیم مزدک داده شده است به احتمال قوی توجیهی برای اقدام قباد و نجبای وابسته به خسرو بوده است که چون اصلاحات اجتماعی وی را مخالف نظم طبقاتی و منافع حزبی خود می‌یافته‌اند نقطه‌های ضعف این تعلیم را عمداً بیش از حد بزرگ جلوه داده‌اند و سرکوبی او و طرفدارانش را رنگ حمایت از آیین رسمی کشور فراموده‌اند. از محققان اسلامی بیرونی و مسعودی مزدک را اهل تأویل (=زندیک) خوانده‌اند، و شاید اینکه سنت زرتشتی هم در دینکرت مضمون تعلیم وی را به یک زرتشت دیگر - زرتشت خرگان - منسوب داشته از آن روست که خواسته‌اند شبهه هرگونه ارتباط و نسبتی را که ممکن بوده است قول وی را با تعلیم زرتشت باستانی مربوط دارد و تأویل او را لازمه و نتیجه تعلیم اوستا نشان دهد از پیش دفع کرده باشند. به هر حال از تعلیم مزدک آنچه اهمیت بیشتر دارد تأویل وی از عقاید ثنوی نیست، تعلیم وی در الزام عدالت اجتماعی و رفع تبعیضهایی بوده است که جنگ هیاطله و قحطی و فقر عمومی و هرج و مرج اداری ظاهراً اقدام عملی عاجلی را برای رهایی از مصایب ناشی از آنها ایجاب می‌کرده است، و چون این اصلاحات نظم و انسجام طبقاتی مستقر در جامعه ساسانی را متزلزل می‌کرده است و موبدان و مغان هم مثل نجبا و اسواران نمی‌توانسته‌اند با آن کنار بیایند در تصویرهایی که از نتایج احتمالی آن اقدامات عرضه کرده‌اند عمداً به مبالغه و اغراق گراییده‌اند. به هر حال در باب این آیینها جای دیگر هم سخن



گفته‌ام [۱۰۲] و اینجا به همین قدر اکتفا باید کرد.

با آنکه سعی موبدان عهد خسرو در القای تشبه بین آیین مزدک و کبیر مانی به احتمال قوی از باب اهتمام عمدی در بدنام کردن این مذهب مزدیسنی بوده است [۱۰۳]، برخی محققان اسلامی، که ظاهراً به استناد طرر تنقی راجع در بین موبدان عصر مذهب هر دو فرقه را زندقه خوانده‌اند، بدرستی حاضرتشان مدحته‌اند که این عنوان در مورد مانویه باید بر طریق مجاز و استعاره تنقی شود [۱۰۴] چرا که کبیر مانی برخلاف آنچه مزدک تعلیم می‌داد تأویل تازه‌یی از آیین زرتشت به شمار نمی‌آمد، آیین تازه‌یی بود که هر چند بعضی عناصر زرتشتی هم در ترکیب آن راه داشت از نوع عقاید مزدیسان محسوب نمی‌شد، و با آنکه جنبه ثنوی داشت و در قلمرو پادشاهان ساسانی هم نشر می‌شد حتی ایرانی بودنش هم می‌توانست محل سؤال واقع شود [۱۰۵] و در واقع نیز دینی التقاطی یا قابل انطباق با ادیان رایج در محیط انتشار خود بود که بیس از هر چیز جنبه گنوسی داشت و تفاوت آن با سایر عقاید گنوسی شاید مخصوصاً در این معنی بود که برخلاف دیگر مذاهب گنوسی بر ادعای وحی مبتنی می‌شد و نمی‌خواست نوعی دیانت جهانی باشد.

در باب مانی که تا قرن حاضر مآخذ اطلاعات ما از روایات یعقوبی و مسعودی و بیرونی و ابن ندیم و شهرستانی و بعضی ردیه‌های آباء یونانی و لاتینی و سریانی تجاوز نمی‌کرد کشف اسناد در تورفان ترکستان و فیوم مصر که از جمله پاره‌یی اجزا از شاپورگان مانی، مجموعه‌یی از خطبه‌های مانی به نام کفالایه، و تعدادی مواعظ و سرودهای مانویه را شامل است در نیم قرن اخیر معلومات قابل اعتمادتری به دست می‌دهد که به کمک آنها اکنون بهتر می‌توان احوال و اقوال مانی و آداب و اساطیر مانویه را درک و تقریر نمود.

چنانکه از نقد و بررسی این مجموعه برمی‌آید، مانی در سنه ۲۱۶ میلادی به دوران فرمانروایی اردوان اشکانی در قریه‌یی به نام مردینو(?) در قسمت علیای نهر کوئی(?) در سلوکیه بابل ولادت یافت. اینکه نژاد وی را از دو سوی به اشکانیان رسانیده‌اند ممکن است در روایات پیروان وی ناشی از این تمایل بوده باشد که می‌خواستند وی را نیز مثل آنچه در باب عیسی و بودا نقل می‌شد از لحاظ نسبت ظاهری به خاندان ملکان منسوب کرده باشند. پدرش فتق (پاتک، پاتیکوس) معروف به کرفه کو (= کرفه گر؟) برحسب روایات قوم، به حکم اشارت یک هاتف غیبی قبل

از ولادت وی از آیین خویش دوری گزید و به طایفه مغتسله در ناحیه میسان پیوست. اینکه آیین وی آن گونه که از کفالایه (۱۲۱) برمی آید دین نوبه (=نبو؟) و متضمن نیایش تماثیل و هیاکل بوده است معلوم می دارد که وی به مذهب صابئین حران یا یکی از مذاهب شرک بابلی تعلق داشته است و به هر حال آیین وی کیش زرتشتی و مزدیسنی نبوده است. مغتسله هم که وی قبل از ولادت مانی به آنها پیوست ظاهراً یک مذهب گنوسی رایج در بابل که در آن به اقتضای محیط عناصر یهودی و مسیحی با مبادی گنوسی به هم می آمیخته است بوده باشد، و به هر صورت باید آیین خود او با کیش یهود و نصارا نیز متفاوت بوده باشد. هر چند ممکن است قصه هاتف غیب و تبدیل مذهب در نزد فتق برای توجیه شباهت تعلیم مانی با عقاید گنوسی ساخته شده باشد، بعید نیست که در نقل آن تا حدی هم ناظر به تقریر طهارت منشأ مانی و تنزیه وی از آلائش به مذاهب شرک و بت پرستی سایر اقوام بابل بوده باشند. مغتسله میسان ظاهراً از طوایف گنوسی بوده اند و چنانکه از روایات مستفاد است، در آن ایام اهل ریاضت و تزکیه باطن به شمار می آمده اند.

مانی به موجب روایات در سن چهار سالگی به این جماعت که پدرش در بین آنها می زیست پیوست و در مدت بیست سال به آیین آنها برآمد. بعد از بیست و چهار سالگی که ادعای تلقی وحی از جانب «خداوندگار فردوس نور»، وی را به جدایی از یاران واداشت و شاید به سبب همین ادعا از جمع مغتسله مجبور به کناره گیری گردید به نشر دعوت خویش پرداخت و مدعی شد که در دوازده سالگی وی نیز فرشته یی به نام توم (=توام، همزاد؟) بر وی ظاهر شده بود و او را به انفصال از طایفه مغتسله دعوت کرده بود. در باب آنچه راجع به روز و ماه نزول این هر دو وحی از وی نقل است، مثل آنچه در باره تاریخ ولادتش آمده است، اعتماد زیادی نیست و چون ظاهراً آن همه را برای توجیه اوقات اعیاد و مراسم مربوط به او ساخته اند و یا از وی نقل کرده اند نمی توان آنها را به اطمینان مبنای محاسبه تاریخی ساخت. مانی با آغاز نشر دعوت جدید، خود را، چنانکه ابوریحان بیرونی از انگلیون مانی نقل می کند، همان فارقلیطی که عیسی مسیح ظهور وی را بشارت می داد خواند و به همین سبب هم خویشتن را خاتم رسولان فرامی نمود و با این همه، مخالفانش در او غالباً به چشم «مغ» می نگریستند (آکتا ارخلای<sup>+</sup> ۳/۱۷) و تعالیم او هم در نواحی غرب بابل ظاهراً متضمن شباهتهایی با عقاید

زرویی و مسترایی بود. محمّد بن و مخصوصاً نصر را که او را موجب صدای و گرو...  
 مسیحی می‌دیدند شدت به رذّ عهید و تعالیم او پرداختند و او را مسیح و گمراه و مدعی  
 خواندند، و افسرده «کج پایی» می‌گفت که در روایت مورخان مازانی به «حلف ارجحی»  
 تصریح شده است ظاهراً انداع همین محمّد بن باشد که خواسته بد تصویر فرقه‌ی «اشکان  
 لنگ» را از وی ارائه نمایند. مانی یکچندین مسیحی ۲۴۳ - ۲۴۰ در نواحی هند به  
 مسافرت و نشر دعوت پرداخت و روایت حاکی از ارتباط او با جیب هم ظاهراً باید  
 مربوط به مسافرت‌های او در نواحی کوشان و خراسان بوده باشد.

دعوت مانئی در بین بعضی از اهل ولایت وی ظاهراً ردّ قیول تلقی شد، و چون  
 وی دین تازه خود را نظیر و حاشین دینت عیسوی و بودایی هم می‌دانست و برخی را  
 پیروان این ادیان هم بر رغبه میل کاهان و رؤسای خویش به او می‌پیوستند. اردشیر و  
 پسرش شاپور که وی را در نشر این دعوت آزاد گذاشتند ظاهراً به این اندیشه بود که وی  
 را وسیله ایجاد وحدت بین پیروان آن گونه ادیان می‌پنداشتند، به مخالف آیین مزدیسنان.  
 به هر حال چون اقوال وی بعضی از درباریان شاپور را هم جلب کرده بود، شاپور به  
 اصرار و درخواست این یاران، مانئی را نزد خود خواند و به او اجازه داد تا دعوت خویش  
 را در سراسر قلمرو وی نشر کند. مانئی که طی چند سال با موکب شاپور همراه بود  
 (کفایه ۱/۱۵)، کتاب شاپورگان را هم به وی اهدا کرد. برحسب روایات، در جنگ  
 شاپور با والریان<sup>+</sup> (ح ۲۵۵) نیز مانئی در موکب شاپور و جزو ملازمان وی بود، و بعد از آن  
 هم به خراسان رفت و دعوتگران خویش را به ماوراءالنهر و مصر فرستاد و خود نیز چندی  
 در اطراف شام و روم به نشر دعوت پرداخت. در همه این سفرها امت دعوت و امت  
 اجابت وی ضایف انیران بود. اینکه مانئی زبانش غیرایرانی بود و با پادشاه و بزرگان هم  
 فقط به وسیله مترجم سخن می‌گفت نشان می‌دهد که اردشیر و شاپور نمی‌بایست دعوت  
 وی را برای آیین مزدیسنان که خود حامی و مروج آن بوده‌اند موجب خطری تلقی کرده  
 باشند. از این رو ظاهراً فقط وقتی مانئی بعضی مزدیسنان را به آیین خویش درآورده است  
 و نفوذ پنهانی او در بین پرهیزی نزدیکان شاپور بر ملا شده است تدریجاً مورد بیمهری  
 درگاه واقع شده است و موبدان با وی به مخالفت برخاسته‌اند. اینکه در زبور مانوی قبضی  
 هم اشارت به شش سال غربت وی در بین خلق شده است [۱۰۶] ظاهراً حاکی از آن



است که در اواخر عهد شاپور، مانی آن حرمت و تکریمی را که در اوایل فرمانروایی وی داشت از دست داده بود، و از بهانه جویبیهایی هم که بعدها بر ضد وی به کار رفت پیداست که نفوذ او در بین عناصر مزدیسنی می‌بایست عامل عمده سقوط او و موجب تجهیز موبدان بر ضد او شده باشد.

بعد از شاپور سلطنت کوتاه پسرش هرمزد (۳-۲۷۲) مانعی برای نشر دعوت مانی نشد اما در طی آن اقدامی هم برای ترویج مانویت و حمایت از آن انجام نگرفت. اما وهرام اول که جانشین هرمز بود خود آلت دست کرتیر موبد شد، و در طی اقدامات شدیدی که کرتیر در احیای آیین مزدیسنان به جا آورد آیین مانی هم مثل سایر کیشهای غیرزرتشتی مورد تعقیب و تضییق واقع شد. گرایش یک تن از امیران محلی به آیین وی ناخرسندی کرتیر و بهرام را در حق مانی برانگیخت، چرا که بلافاصله بعد از احضار مانی که منجر به توقیف و محاکمه وی شد وهرام در همین باب با وی به عتاب پرداخت. برحسب روایات، محاکمه مانی چهار روز طول کشید و وی بعد از محاکمه بیست و شش روز هم در توقیف بود. اما به نظر می‌آید جزئیات این ماجرا را عمداً بدان جهت ساخته باشند تا مدت محنت و مصیبت مانی را معادل یک ماه تمام قلمداد نمایند و تمام ماه را برای اجرای مراسم اذکار و ادعیه مربوط به مراسم مرگ وی مناسب نشان دهند. مانی در سال ۲۷۷ ظاهراً چند ماه قبل از وفات وهرام کشته شد. در یک مناجات که از زبان او نقل شده است در خطاب به خداوند آرزوی مرگ می‌کند و می‌گوید: «حکم تو را که به جهت آن مرا به این عالم گسیل کردی به جای آوردم. اکنون بگذار تا به آرامش نجات پیوندم تا روی دشمنان را نبینم و صدای نیرومند آنها را نشنوم ~» [۱۰۷]. بدین گونه در پایان عمر، از آنچه به وسیله وی انجام شده بود خود را خرسند می‌یافت، و در واقع هنگام قتل او با وجود خشونت‌هایی که در تعقیب پیروانش انجام شد آیین او در ایران و انیران پیروان بسیار داشت.

اما آیین مانی که بعدها جداکیشان دیگر - از جمله پیروان مزدک - هم به خاطر آنکه مورد نفرت عام واقع گردند به پیروی او متهم شدند و در اوایل عهد اسلامی به عنوان زندیق تحت تعقیب هم واقع گشتند، برخلاف مشهور، بهیچ وجه تأویل و تفسیری بدعت‌آمیز از تعلیم زرتشت و از پیام اوستا محسوب نمی‌شد، دیانت تازه‌یی بود که فقط در ثنویت با آیین زرتشت اشتراک داشت، از سایر شقوق و فرقه‌ثنوی هم مخصوصاً از این جهت اختلاف داشت که صاحب آن تعلیم خویش را مبتنی بر تلقی وحی می‌کرد.

در قیاس با آیین زرتشت هم، عسر از پاره‌بی‌الطهر و برخی دمه‌های مربوط به روحانیت، چیر ریادی به آن آیین مدیون بود و به احسان قوت بشر را عقید زروانی و منترایی متأثر بود. سعی و اصراری که موبدان اواخر عهد ساسانی در نمای نشانه‌های آیین مردک و کیش مانی به کار برده‌اند در واقع متضمن اهتمام عمده‌ی آنها در رد و نفی ذوبین مردک از کیش اهورایی زرتشت بوده است و برخلاف مدعی آنها، آیین مانی را نمی‌توان مثل آیین مردک از لحاظ جوهری مذهب و نحیه‌یی از فرق مانی از کیش زرتشتی شمرد، و حتی برخی محققان در آنکه اصلاً آن را نتوان یک آیین ایرانی در مفهوم معمول آن تلقی کرد اظهار تأمل کرده‌اند. به هر تقدیر، عسور رندیق در مورد مانویه، چه‌بکه از اشارت انوریحان برونمی‌آید، باید بر طریق محار و استعاره تنقی شود به بر سبیل استعمال لفظ در معنی حقیقی خویش. چرا که این کیش بیشتر از آنکه به خاطر تعبیه ثنویت از مقوله آیین مجوس محسوب تواند شد به جهت الزام پیروان در سعی برای س به وحدت روح از مقوله عقاید گنوسی به‌شمار است، و هر چند آیین گنوسی در تمام صورتهای خویش یک آیین ایرانی یا یک آیین حاصل ایرانی به شمار نمی‌آید، در باب آیین مانی تردید در ایرانی بودنش مکابره و نفی واقعیت است.

مانی، چنانکه از اخبار و احوالش مستفاد است، خود در بین یک فرقه گنوسی که از نهاده نام مفصله سخن رفته است تربیت یافته است و حتی آنچه را خود وی اولین وحی خویش خوانده است هم در بین این جماعت باید تلقی کرده باشد. از این رو و آنکه ثنویت ایرانی را اساس تعلیم خویش می‌سازد و اصل تنازع خیر و شر و نور و ضلعت را هم بنیاد آیین خویش قرار می‌دهد، این هر دو اندیشه را مستند الزام زهد و ریاضت و وسیله نیل به نجات می‌سازد، و با این وصف غرابتی ندارد که در مجموع تعلیم و نشانه‌هایی از عقاید گنوسی و مندایی صُبی قابل تشخیص باشد، و اگر بر وفق آنچه محیط فعالیت تبلیغی او در نواحی شمال غربی قلمرو ساسانی اقتضا داشته است وی را گه‌ب‌گه به عنوان مغ یا کاهن آیین میترا تلقی کرده باشند (آکنا ارحلای ۷/۸۱) باید تا حدی به سبب جنبه التقاطی آیین او باشد که در آن عناصر گونه‌گون از مذاهب گنوسی و زروانی و منترایی و بودایی و زرتشتی به هم درآمیخته‌اند [۱۰۸].

در بین آثار و اقوال منسوب به او از کتاب سائورقان (شاپورگان) برخی اجزا در خرابه‌های تورفان به دست آمده است که اگر منقولات متفرقه دیگر هم که از آن کتب مأخوذ یا بدان منسوب است بدان افزوده آید در باره محتوای آن اطلاعات بیشتری به

دست می‌دهد. از این جمله است آنچه در کفالایه قبطی و در برخی مواعظ و ادعیه مانوی آمده است، و نیز پاره‌یی منقولات که بیرونی نقل می‌کند. همچنین از انجیل حی یا انگلیون مانی هم ابوریحان پاره‌یی عبارات در آثار الماقیه آورده است، و در مجموعه متون یونانی محفوظ در شهر کلن آلمان<sup>+</sup> هم چند فقره از این انجیل نقل گشته است، و ظاهراً این کتاب در همان عهد حیات مانی به زبانهای مختلف نقل شده باشد. از کتاب کنزالاحیاء هم که ظاهراً متضمن مباحث مربوط به الهیات بوده است در آنچه اگوستین قدیس (سنت اگوستین) در ردّ بر مانویه نوشته است و همچنین در تحقیق ماللهند بیرونی پاره‌یی عبارتها آمده است. در کفالایه قبطی و تاریخ یعقوبی و التنبيه والاشراف مسعودی هم برخی اطلاعات در آن باب هست که این همه جنبه کلامی مندرجات آن را نشان می‌دهد.

در باره کتاب دیگر او به نام سفر الاسرار خلاصه جالبی از کتاب الفهرست ابن الندیم به دست می‌آید و پیدا است که این کتاب هم مثل کنزالاحیاء متضمن مباحث مربوط به کلام و الهیات بوده است. از تاریخ یعقوبی نیز مستفاد می‌شود که مانی در این کتاب معجزات منسوب به انبیا را با نظر انکار می‌نگریسته است. از یک فقره هم که ابوریحان در کتاب تحقیق ماللهند از آن نقل می‌کند برمی‌آید که در حق منجمان و احکام آنها هم مانی اعتقادی نداشته است. از سایر آثار او رساله فرغمانا<sup>+</sup> و کتاب موسوم به سفر الجبابره<sup>+</sup> مشتمل بر اساطیر مانوی بوده است، و به احتمال قوی کتاب الصّور او نیز که عبارت از همان ارتنگ یا ارژنگ مانی باشد مجموعه‌یی مرقع گونه<sup>+</sup> از صورتها و نقوش مربوط به همین اساطیر بوده باشد که آن را جهت طبقات عامه و کسانی که از نویسایی و خوانایی بی بهره بوده‌اند تدوین کرده باشد.

مجموعه‌یی از مکتوبات مانی یا رسایل منسوب به او از مصر به دست آمده بود که متأسفانه قبل از آنکه مجال نشر بیابد در بمبارانهای برلین در جنگ دوم جهانی از بین رفت یا سرقت شد و جز چند ورقی از آنها در برلین شرقی، و در ورشو، و دوبلین باقی نماند. ابن الندیم هم در الفهرست اشارت به وجود تعدادی از این رسایل (هفتاد و شش رساله) دارد که از اهمیت آنها در فهم و تفسیر عقاید و آداب مانویه حاکی است و فقدان آنچه را از اصل آنها به دست آمده بود برای مورخ مایه تأسف فوق العاده می‌سازد.

+ KÖLN, Pragmata, Kavan, Album



می ظاهرأ همراه و از عده هم داشته است و آنکه خبری از این مناسبت نیست و عده  
 به نام او منصوب کرده است. از این جمله آنچه مراد از منصوب است و به معنی  
 است، صحت است و به خود او محال شده است هر چند در بعضی آنکه عده و شک  
 نیست [۱۰۹].

نعل و آرمه می از موقوفات این که به و از آنچه محض و بی در راه موقوف  
 نوشته اند مسند می شود و به همین سبب از قصه و نعل قصه حلی است. در واقع با  
 آنکه نعل می در عهد حیات با اندک زمانی بعد از او در خارج از حوزه نفوذ موقوف  
 موقوف می باشد. محض و بی که از آن جمله نویسد گنگ که بود برای  
 جلوگیری از نشر نفوذ وی هتمه به سر به خرج دادند. چه در آن قدیمترین نعل و نعل مویه  
 در یک رساله یونانی است که سلف اسکندریه در حدود سنه ۲۸۰ میلادی تحریر کرده  
 است و پیرامین آن و عده به منصوب به پیروان می را مورد صفی ساخته است. و در  
 دیوکتیسی<sup>+</sup> مبرور هم که در سن ۲۹۰ میلادی در اسکندریه حکم به تعقیب  
 مویه به عنوان عدو و بسته به دشمن روم داده بود. و البته نمی توانست متضمن و قیبت  
 بوده باشد. بر به احتمال قوی به ضرر و تحریک این سلفهای اسکندریه که نشر  
 موقوف را معرض استقرار نفوذ خود در مصر می دیده به دید صدور یافته داشت و نهم ورد  
 بر مویه هم در آنجا از همین معنی ناشی است. چنانکه در نسخه یونانی و لاتینی آکا  
 از حلالی هم تهنیهایی بسیاری که در حق می جعل شده است (ح ۳۴۰ میلادی) ناشی از  
 نقصات شدید آرمه مبرور است که در این قول و مدیر زدود و نقوص متعدد که به  
 ردهای سردی و یونانی و قضی و لاتینی بر ضد مویه نوشته اند حشم و ترس و  
 در صددی را از نفوذ قبل ملاحظه آیین می در حوزه قمر و کینه نشان داده اند.

فرجام کار می به ضرر موندن، حاصه کرنیر که به حیای آیس رزشت  
 و مبرور به هر گونه بد کیشی و بدعت و مخصوصاً به کیش و دین مخالف ضرر  
 فوق نده داشت. مبرور به توقیف وی و محاکمه بی کوتاه چهار روزه. و ظاهرأ یکی  
 عری از تحقیق و بررسی، و سپس حبس و آرمه می شد و مبرور به کشتن و مصوب  
 کردنش انجامید. داشتن پوست کردن و که به قول نولد که<sup>+</sup> تقریباً در تمام مدیعی حتی  
 مآخذ ارمی و سردی هم مذکور است سابقه خستونت فوق العاده طبقات روحانیان را در

تعقیب مخالفان قابل ملاحظه نشان می‌دهد. اعدام وی زجر و تعقیب شدید پیروانش را نیز در پی داشت و چون مقارن قتل او تعداد بسیاری از اهل ایران و انیران در نواحی مختلف کشور به وی گرویده بودند، وهرام پادشاه ساسانی که به قتل مانی فرمان داده بود عده کثیری از پیروانش را هم به دست آورد و به وسیله موبدان به دست هلاک سپرد. گویند در این ماجرا حتی تعداد زیادی از نصارا هم عرضه انتقام و هلاک شدند، خواه بدان سبب که با پیروان مانی اشتباه می‌شدند و خواه از آن‌رو که هیجان و خشونت عامه بر ضد بدکیشان چنان شدتی داشت که تمیز از میان برخاسته بود و شاید هم به قول بعضی مورخان [۱۱۰] طبقه روحانی زرتشتی فرصت را مناسب یافته بودند تا بدین بهانه و به دستاویز حکم پادشاه، تمام مخالفان و مبتدعان را عرضه نابودی و هلاک سازند.

در باب عقاید و آداب مانویه و تعلیم مانی جای دیگر مفصلتر سخن رفته است [۱۱۱] و با تحقیقات تازه‌تر و بیشتر که اکنون در دسترس طالبان هست اینجا به تفصیل بیشتر حاجت نیست. جنبه گنوسی و ریاضت‌آمیزی که در این تعلیم وجود داشت آن را ناظر به نجات فردی و الزام رهایی از شواغل دنیوی می‌کرد و به همین سبب، چنانکه نولدکه بدرستی خاطر نشان می‌کند، چنین دینی برای آنکه آیین قومی شود چندان مناسب نبود [۱۱۲] و اگر در آغاز ظهور مانی شاپور به این گمان از نشر آن مانع نیامده بود، در عهد وهرام کشف این نکته هرگونه امیدی را برای اجازه دوام و بقای آن از بین برده بود. کرتیر و همدستانش هم در واقع به همین بهانه که رواج چنین اعتقادی مایه اضطراب جامعه و فنای نوع خواهد شد برای هدم بنیان آن دستاویزی قوی به دست آوردند و آن را نیز مثل آیین نصارا موجب فتنه و هرج و مرج در طبقات عامه نشان دادند.

البته قرابت با تعلیم کلیسا هم در آیین مانی هست و ظاهراً همین معنی که احیاناً منجر به نشر و شیوع آن در بین بعضی پیروان کلیسا هم می‌شد موجب گشت تا آباء کلیسا، خاصه سریانیان، در حق مانی و پیروانش به نشر اکاذیب و اتهامات اخلاقی ناروا بپردازند. اما در اعترافات اگوستین قدیس که خود سالها در آیین مانی عمر سر کرد و سرانجام آن را ترک کرد و به مسیحیت گروید و در مبارزه با مانویت هم اصرار و اهتمام ورزید هیچ اشاره‌ی به وجود چنین قبایح و مفاسد در بین مانویه نیست [۱۱۳] و این خود نشان می‌دهد که اسناد اتهامات خلاف اخلاق به مانویه نباید جز تعصب اهل کلیسا و ناخرسندی آنها از بسط و شیوع مانویت مبنایی داشته باشد.

آیین مانوی پیچیدگی و ابهام کس عسوی را ندارد و با آنکه نوعی تعمیم و اعتراف هم در آن هست از مقوله آداب کس نیست. تقدیم فردی هم در آن معمول نیست، اما اقامه بهر چهارگانه در شده رور و انرام روره‌های طولانی در تعدادی از اید سال در نزد مانویه ناظر به سعی در تصفیه باطن و اهتمام در میل به طریقه وحدت بهی است. عیسای واقعی را مانوی رسول نور می‌خواند و پیروان وی مصلوب شدن او را متضمن حفظ و فریب می‌شمردند. از ایا حیل هم ظاهراً جر قسمتی از مواعظ مسیح را قبول ندارند، و نوراب را هم با آنچه در روایات و احادیث آن هست مردود و به هر حال منسوب به مبدأ ظلمت تلقی می‌کنند و در پرهیزی از این عقاید سخنان آنها با اقوال و دعاوی مرقیون مانندگی دارد.

تعلیم مانوی در باب مبدأ خلقت و آفرینش انسان نخستین متضمن اسطوره‌هایی است که صفت گنوسی دارد و در ادعیه و اوراد و مواعظ او هم که مثل سرودهای راجع به مبنای خلقت از کشفیات تورفان و مصر مأخوذ است نیز این رنگ گنوسی پیدا است. قول او در باب تناسخ ارواح بی بهره از کمال، و همچنین تعلیم او در باب نشئه عقی که وقوع قطعی آن مجرب به انفصال نهایی تمام ذرات روحانی نور از اجزای ظلمت عالم جسمانی می‌شود نیز همین جنبه گنوسی را نشان می‌دهد و ارتباط این تعلیم با عقاید بردیسان و مرقیون از همین جا نیز مستفاد می‌شود [۱۱۴].

جامعه مانوی غیر از رسولان (= فریستگان) درازده گانه و اسقفهای (= اسپنگان) هفتاد و دوگانه و شیوخ (= مهستگان) سیصد و شصت گانه خویش که در طبقات بالای امت وی مرتبه رهبری داشتند و شاید طرز طبقه‌بندی آنها بعدها نزد صوفیه و فرق دیگر در دارة تعداد ابدال و رحل غیب نیز از تأثیر سنت و سابقه آن خالی نماند [۱۱۵]، شامل دو طبقه عمده از مؤمنان بود: صدیقین و سماعین، که افراد طبقه اول گزیده (و یزیدک) خوانده می‌شدند، و از آنها که به طبقه دوم منسوب بودند به عنوان نفوشاک (نیوشاک) تعبیر می‌شد. صدیقان متشرعه و مؤمنان پارما محسوب می‌شدند و به ریاضت و مجاهده‌یی دشوار و دقت سختی در رعایت حلال و حرام موظف بودند، اما سماعین که عوام قوم محسوب بودند موظف به ریاضتهایی که صدیقان برعهده داشتند نبودند با این حال در تصدیق تعالیم مانوی و تقدیس وی به همان اندازه صدیقان التزام و اهتمام نشان می‌دادند. نزد سماعین برخلاف آنچه معمول صدیقان بود تجرد مباح شمرده می‌شد، چنانکه اجتناب از تعهد مشاغل و اجتناب از خوردن حیوانی هم برای آنها ضرورت



نداشت، اما به شرط خدمت عاری از ملال در حق صدیقان و التزام اخلاق نیکو و پرهیز از دل‌بستگی تام به حیات جسمانی و زالودگی به شرور و پلیدیهای آن می‌توانستند در جرگهٔ سایر پیروان مانی امید نیل به نجات داشته باشند.

مانویته، چنانکه از اشارات لیبانیوس<sup>+</sup> فیلسوف یونانی زبان آن ایام برمی‌آید، در قلمرو امپراطوری روم مردمی ملایم و طالب صلح و آرامش بودند [۱۱۶] لیکن بدان سبب که در حوزهٔ نفوذ کلیسای نصارا مخصوصاً در شام و مصر نسبت به آیین قوم تحقیر و بی‌اعتنایی نشان می‌دادند و عیسای نور را از آنچه در نزد اهل کلیسا مورد نیایش بود منزّه می‌شمردند، در قلمرو روم هم مثل ایران مورد نفرت و خصومت کسانی واقع می‌شدند که کشیشان و اسقفان کلیسا آنها را نسبت به این طایفه بشدت بدگمان می‌کردند. به همین سبب بود که دیوکلسین و بعد از وی امپراطوران مسیحی بامانویت به مبارزه پرداختند، طوایف واندال پیروان آن را طعمهٔ آتش کردند یا به تبعید محکوم نمودند. در افریقای شمالی اگوستین قدیس با آن آیین به مبارزه‌یی جدی پرداخت. ژوستینیان امپراطور بیزانس پیروان آن را بسختی در معرض تضییق و آزار قرار داد. با این حال این آیین در قسمتی از آسیای صغیر با پاره‌یی اصلاحات مجال ادامهٔ حیات یافت، یک فرقهٔ آنها به نام بوگومیلیان<sup>+</sup> در تراکیه تا قرن یازدهم و فرقه‌یی دیگر موسوم به بولسیه [۱۱۷] در ارمنستان تا قرن دوازدهم چیزی از میراث تعلیم مانی را حفظ کردند. حتی فرقه‌یی به نام کاتارها<sup>+</sup> در جنوب فرانسه در قرن یازدهم میراث مانی را در قلب عالم مسیحیت حفظ کرد و مدتها بعد به سعی محکمهٔ تفتیش عقاید و خشونت‌های بیرحمانهٔ هواخواهان کلیسا فعالیت آنها خاتمه یافت [۱۱۸].

اما در نواحی شرقی ایران آیین مانی در خارج از قلمرو ساسانیان جاذبهٔ خود را تا مدتها بعد همچنان حفظ کرد. مبلغان مانی از عهد ساسانیان همچنان در بلاد چین که اسطورهٔ مانی به سبب سفری که خود وی نیز به آن حدود کرده بود با آن ارتباط داشت همچنان به نشر دعوت وی اشتغال داشتند [۱۱۹]. بعد از انقراض ساسانیان، در عهد اموی، حتی در عراق و خراسان نیز مانویت مجال احیا و فعالیت یافت [۱۲۰]. به هر حال مقارن غلبهٔ اعراب بر ماوراءالنهر، آیین مانی در بلاد ترکستان و مغولستان و چین به وسیلهٔ هیئتهای تبلیغی مانوی که از ایران و بابل آمده بودند ترویج می‌شد [۱۲۱]. ترکان اویغور

<sup>+</sup> Libanius, Bogomilian, Catharha

از طوایف تغزغز در همین ایام امپراطور چین را در مقابل طغیان بعضی مدعیان کمک کردند و خاقان اویغور به همین سبب چندی (بین سالهای ۳-۷۶۲م) به اقامت و توقف در چین ناچار شد. یک حاصل این اقامت طولانی در چین آشنایی وی با مبلغان مانوی شد که وی دعوت آنها را اجابت کرد. آنها را به قلمرو خود در مغولستان برد و بدین گونه آیین مانی که در این ایام در عراق و خراسان فعالیت سری داشت و در همه جا مورد تعقیب مسلمین هم بود در مغولستان آیین رسمی قوم اویغور شد. از آن پس تدریجاً راهبان و داعیان مانوی چنان نفوذی در امور مملکت پیدا کردند که تختگاه قوم اویغور - قرابلایساغون - کرسی خلافت مانویه گشت.

بعلاوه نفوذ این آیین که خوردن شیر و گوشت را مکروه تلقی می کرد سبب شد که قلمرو خاقان اویغور از معیشت شبانی و دامپروری تدریجاً به طور جدی به معیشت کشاورزی روی آورد [۱۲۲]. کتیبه سفدی بلاساغون که به این نکته اشارت دارد می گوید: این سرزمین که عادات و آداب غریب و وحشی گونه داشت و از دود و خون آکنده بود به کشوری تبدیل شد که در آن مردم از بقولات تغذیه می کنند، و کشوری که در آن قتل و کشتار امری رایج و معمول بود به سرزمینی مبدل شد که اقدام به خیر و نیکی در آن مورد تشویق و تقدیر واقع گشت [۱۲۳]. این تحول طرز معیشت حاصل جالبی بود که از تبدیل دین و گرایش به آیین تازه در سرزمین اویغور پدید آمد.

اینکه مورخان اسلامی قرون نخستین گاه آیین اهل چین را عبارت از مذهب مانی خوانده اند به اویغور که در آن ایام مدافع و متحد چین بوده است نظر داشته اند. بعلاوه در آن ایام طی مدت سی سال (حدود ۷۷۰ تا ۸۰۷م) مکرر هیئتهایی که از اویغور نزد امپراطور چین می رفته اند خود را حامی مانویه چین می خوانده اند، و این نکته نشان می دهد تعداد قابل ملاحظه‌یی از مانویه در قلمرو چین باید بوده باشد. بالاخره چنانکه از روایات و اسناد برمی آید اصرار و حمایت خاقان اویغور سبب شد تا امپراطور چین تأسیس و بنای معابد و صومعه‌های مانوی را برای اویغوریهای ساکن چین در قلمرو خویش مجاز اعلام کند.

در سرزمین تورفان هم که مقارن این ایام (حدود سنه ۸۰۰م) جزو قلمرو اویغور محسوب می شد مانویت رونق و رواج قابل ملاحظه‌یی یافت، و نقوش دیواری و مینیاتورهایی که از خرابه‌های این دیار به دست آمده است و برخی از آنها قدیمترین نمونه مینیاتورهای ایرانی محسوب است [۱۲۴] صیغه ایرانی بارزی را که در هنر مانوی

بلاد اویغور و چین در این ادوار مجال ظهور دارد نشان می‌دهد.

به هر حال دین مانی که ترکان اویغور را با ذوق و فرهنگ ایرانی آشنا ساخت و برای آنها خط خاصی مأخوذ از خط سریانی ابداع کرد و پیدایش و بسط قدیمترین نمونه فرهنگ و ادب را برای یک قوم ترک ممکن ساخت، تعدادی متون خود را هم از طریق نقل به زبان و خط آنها از دستبرد فنا محفوظ داشت. معه‌ذا در حدود ۸۴۰م که تختگاه آنها، قرابلاساغون، به دست طوایف وحشی گونه قرقیز سقوط کرد، دربار چین هم که مدت یک قرن به رعایت خاطر خاقانهای اویغور خود را ناچار به تحمل مانویه و بسط نفوذ آنها در قلمرو خویش دیده بود با سقوط اویغور بنای طرد و تعقیب مانویه را که در سراسر چین در واقع تحت الحمايه حکومت اویغور بودند [۱۲۵] گذاشت (۸۴۳م).

بقایای مانویه طوایف و اقوام اویغور که در دنبال سقوط بلاساغون تعداد زیادی از آنها به تورقان پناه بردند آیین مانی را در آن سرزمین همچنان یکچند حفظ و ترویج کردند، چنانکه دسته‌هایی از آنها هم در نواحی غربی قنصو<sup>+</sup> تحت عنوان صاری اویغور<sup>+</sup> فرهنگ اویغور را با آیین مانی تا مدتها بعد ادامه دادند. با آنکه آیین مانی با سقوط اویغور تدریجاً از نفوذ و رواج گذشته افتاد باز تا مدتها بعد از آن همچنان در آن نواحی پیروان و هواخواهان مقتدر داشت. چنانکه ابن الاثیر در کتاب الکامل فی التاریخ در ذیل وقایع سنه ۵۱۸ هجری، از گورخان ختایی به عنوان فرمانروای مانوی نام می‌برد و آخرین گورخان هم مقارن ظهور چنگیز به قولی مانی خوانده می‌شد [۱۲۶].

در واقع هر چند بعد از سقوط امپراطوری اویغور آیین مانی در چین و ترکستان تدریجاً جای خود را به آیین بودا و آیین نصارا داد، و مقارن ظهور چنگیز بقایای طوایف اویغور غالباً یا بر آیین بودا بودند یا مذهب عیسوی نسطوری داشتند، آیین مانی در آن نواحی بکلی از بین نرفت و مدتها بعد از عهد چنگیز هنوز مارکو پولو در چین از وجود مانویه خبر می‌داد [۱۲۷].

در چین با آنکه آیین مانی به عنوان آیین ثنوی - آیین کتاب دواصل - تلقی شد، و بعدها هم مورخان اسلامی غالباً از دانات اهل چین غیر از مذهب سمنی به آیین ثنوی هم تعبیر کردند، رواج و دوام آن مکرر عرضه تبدیل شد و حتی بارها پیروان آن از جانب فرمانروایان چین مورد تعقیب و آزار واقع شدند. حمایت حکام و خانات اویغور از



این دیرت در بعضی موارد از مدت سوءنظمی فرم پروین جیس در حق این طایفه شد. چون درها فعلت نسبی آبه ممنوع گشت، مثل پروینی مذهب دیگر که بر مورد نصیب واقع شدند، به فعلت محلی و آنچه «احداث ربرزمسی» می خوانند رچر گشت. در بعضی موارد ر آیس زئو که دیرت طاعت فقر حرمه محسوب می شد اتحاد و رند طرفت. برخی اوقات در شورشی که بر صد حکام رخ می داد با محالون حکومت همدستی داشت. معهدا حیات آن متوقف شد و فعلت نسبی بیرون آن در ایلات مختلف گه گه فرصتهایی مدست برای کسب قدرت به دست طاعت و مدعیان داده است. در عصر مغول و بعد از آن در قلمرو سلاله سونگ<sup>+</sup> و مینگ<sup>+</sup> هور فعلت آن بکلی حتمه بیفته بود، در اواخر دوران سلاله مینگ هور در قلمرو آبه صومعه مدوی وجود داشت [۱۲۸].

اینکه حتی در سیبری، در نواحی بی سنی<sup>+</sup> علی، آذری از مهاجرنشاهی مدوی بقی است نیز نکته جالبی است. اما این نکته که این جماعات با مراکز این حدمات در چین مربوط بوده اند یا نه، امری است که در آن دازه نمی توان از روی قطع و یقین بتحقیق چیزی گفت.

DATE LABEL

[illegible]

## درچین و ماورای آن

سرزمین چین که آیین مانی را پناه داد و سپس با انتقالش به قمر و ترکان اویغور آن را در آنجا یکپسند به یک آیین رسمی تبدیل کرد، خود قرن‌ها قبل از آن، از سرزمین و نواحی مجاور در مرزهای شمالی خویش آیین شمنی را که در بین طوایف بیگانه غربی و شمالی چین سابقه طولانی داشت اخذ کرد و بعدها در قسمتی از عقاید قومی خود هم چیزی از آن را حفظ نمود. اینکه مورخان اسلامی از قرون نخستین آیین اهل چین را مذاهب ثنویه و سمنیه خوانده‌اند [۱۲۹]، هر چند ممکن است قول آنها ناظر به سرزمینهای تابع و مجاور چین مثل ترکستان و مغولستان قدیم باشد، در آنچه به خود چین مربوط می‌شود، گزارشی حاکی از آشنایی با مذاهب و عقاید رایج در نزد بیشترین اهل چین نبود، چرا که در همان ایام و از مدت‌ها قبل، غیر از مذاهب ثنویه و سمنیه، دیانت بودایی و تعلیم کنفوسیوس و لائوتسه (بانی و شارع مذهب تائو) در بین قوم رواج قوی داشت و اگر هم تمام این مذاهب را بر سبیل توسع سمنی خوانده باشند البته مسامحه‌یی است آشکار. و به هر حال ناشی از ناشناخت.

مذاهب اخیرالذکر در تاریخ فرهنگ چین مکتبهای سه‌گانه خوانده می‌شود، و هر چند در طی قرنهای اخیر تعداد نصارا و مسلمین هم در آن افزایش یافته‌اند و در گذشته‌های دور آیین مانی و حتی آیین زرتشت نیز یکپسند در آنجا مجال توسعه و توقف داشته‌اند، آنچه در فرهنگ چین به عنوان عقاید قومی محسوب است همین مذاهب



است که اساس و زمینه آنها هم یک آیین بدوی باستانی قوم است و شناخت عقاید و مذاهب چین محتاج غور و تأمل این آیین بدوی است. از مکتبهای سه گانه هم فقط آیین تائو و تعلیم کنفوسیوس از خود چین برخاسته بود، و آیین بودا از خارج به آنجا راه یافته بود.

در واقع آنچه می‌تواند آیین چین خوانده شود قبل از پدیداری مکتبهای سه گانه و حتی مدتها بعد از آن نیز، از نوع عقاید و آداب ناشی از نیایش ارواح کاینات عالم<sup>+</sup> بود، که آیین شمنی هم از اقوام مجاور نواحی غربی به آن افزوده آمد. البته مکتبهای سه گانه هم، مثل آنچه از آیین مانی و شمنی در چین باقی ماند، بقایایی از آن عقاید و سنن باستانی را در خود جذب و حل کرد، و پایبندی به مرده‌ریگ باستانی طبع عامه را از ترک آن عقاید و آداب بدوی مانع آمد. آیین باستانی مقدم بر تعلیم مکتبهای سه گانه را محققان گاه گاه مذهب چینی<sup>+</sup> یا آیین عامه<sup>+</sup> خوانده‌اند، و در واقع صورت تهذیب یافته آداب و سنن باستانی اهل چین به شمار می‌رود.

از مکتبهای سه گانه، تعلیم کنفوسیوس تا حدی اصلاح و تصفیه‌ی از همان مذهب چینی عهد باستان را عرضه کرد. آیین تائو متضمن اعتراض بر آن مذهب و بر صورت اصلاح شده آن بود. آیین بودا هم که از خارج به چین وارد شد زمینه ورود خود را تا حدی به آیین تائو مدیون بود. معهذا در خارج از حوزه فعالیت مبلغان و مروجان این مذاهب، عامه اهل چین همچنان به عقاید و رسوم باستانی منسوب به مذهب چینی خویش پایبندی نشان می‌دادند و خویشان را به پیروی از مکتبهای سه گانه مقید و منسوب نمی‌شمردند.

باری متون و مآخذ باستانی که سابقه این مذهب چینی عامه اهل چین را در بردارد شامل پنج کتاب است که کینگ خوانده می‌شود، و هر چند اصل آنها بر عهد کنفوسیوس مقدم محسوب است، صورت موجود آنها از پاره‌یی تصرفهای منسوب به اصحاب کنفوسیوس خالی نیست. با این حال مجموعه عقاید و آداب کهنه عامیانه‌یی که در این کتابها آمده است به همین صورت که هست متضمن اعتقاد به تعداد بسیاری «ارواح» است که به عقیده قوم در جریان حیات انسانی و احوال عالم نقش مؤثر دارند. در بین این ارواح، روح آسمانی موسوم به شن<sup>+</sup> که شامل ارواح اجرام علوی و باد

<sup>+</sup> Animisme, Sinisme, Religion of people, Shen

و داران است مرتبه اول را دارد؛ روح عالمه سطحی موسوم به چی<sup>+</sup> که مندرج در حرکت و مولید وابسته بدان است در مرتبه دوم است؛ و روح عالمه بسی موسوم به کوانشی<sup>+</sup> که شامل ارواح اسد و مخصوصاً روح به گاو است در مرحله آخر مورد حفظ و ریتش واقع می‌شوند؛ و نیایس روحهای دیگر هم در طی ریت بر این حمله افروخته شده است. یا بعضی حی بعضی دیگر را گرفته است. در مورد ارواح به گاو، این پرستش از مدتها پیش از هزاره اول قبل از میلاد فقط متضمن ریت احداث پدری بوده است و فرجه بعد را تحول احوال معیشت در جامعه، پرستش احداث پدری حی به ریت به گاو مداری را گرفته است. همچنین نیایس آریه روح آسمانی هم دارد در واقع از همان ابتدای ظهور رطریه توجیه نیایس خاقان (= فغفور، عبور) بوده است که در برد قوم بظمه دهنده امور عالمه محسوب می‌شده است. اسرتهایی هم که در بعضی متون کهن به فرم بروای عالمه دالا (چانگ تی)<sup>+</sup> می‌شود مسی بر اعتقاد قوم به وجود حق صانع عالمه نیست. ناظر به آن است که با القای تصور وجود پدری آسمانی عنوان «فرزند آسمان» را که لقب «فغفور» تعبیری از آن است در حق خاقان توجیه کند.

بدین گونه در اعتقاد اهل چین، از عهد آیین رستنی قوم، افعال ارواح موجود در کاینات عالم و تأثیر احرام سماوی در آنها موجب می‌شوند که خیر و شر امور عالمه مجاز وقوع یابند، و مجازات و مکافات بد و بیک هم که در عالم روی می‌دهد از تأثیر همین عوالم است. دخالت خدایی که دارای تعین و تشخیص باشد در این باره تصورش هم لازم نیست. وفور نعمت و حصول امنیت جزایی است که عوامل حاکی بر عالمه به اعمال خیر می‌دهند، و میل و زلزله و قحطی هم کیفری است که اعمال شر به دنبال خویش می‌آورند. نظام عالمه که خاقان به عنوان فرزند آسمان ناظر و ناظم آن است خود مبنی بر تأثیر و ارتباط متقابل بین دو عنصر متضاد [۱۲۹-۱۳۰] است که یکی بین<sup>+</sup> نام دارد و عنصر مادینه عالمه است، و آن دیگر یانگ<sup>+</sup> خوانده می‌شود و عنصر نرینه آن است، و تمام مولید کاینات تحت تأثیر و حاذبه این دو عنصر تعین پیدا می‌کنند، و اختلاط دو عنصر موجب تکثیر نسل و وفور نعمت می‌شود و نظام عالمه از همینجا حاصل می‌آید، و البته تحقق انتظام در امور عالمه هم عامل و حاصل تحقق نظام در دولت می‌گردد، و از اینجا است که در اعتقاد عامه دفع هر گونه بی‌نظمی در احوال عالم و حتی رفع قحطی و

+Chi, Kuei, Chang - Ti, Yin, Yang

خشکسالی و بیماریهای واگیر هم به دخالت و اراده خاقان حاجت دارد و امر دیگری در آن مؤثر نیست، و این فقدان تصور وجود خالق عالم در ایجاد و تدبیر آن در واقع، چنانکه محققان گفته اند [۱۳۱]، یک ویژگی شگفت انگیز در آداب و افکار مردم چین محسوب می شود.

توجیه نژاد آسمانی برای خاقان سبب شده است که گاه برخی متفکران نیایش روح آسمان را هم مثل نیایش نیاکان دستاویز قول به نظارت پدر آسمانی خاقان در بعضی امور عالم نشان دهند، و حفظ سلاله فرمانروا و نظارت بر حسن جریان عقود و معاملات را بر دقت و نظارت او مبتنی شمارند که البته فرمانروای کشور نیز در این امور نایب و خلیفه اوست. این اقوال ظاهراً از تأثیر عقاید اقوام مجاور در بین اهل چین راه یافته باشد، چنانکه اعمال و عقاید شمنی هم از همین منشأ در بین قوم باید راه پیدا کرده باشد. پرستش اجداد هم مخصوصاً در بین طبقات اعیان و نجبا با آداب خاص همراه بوده است و احتمال می رود سابقه آن را تا ادوار قبل از تاریخ قوم بتوان بالا برد. آداب مربوط به آیین شمنی هم، چنانکه بارها مورخان خاطرنشان کرده اند، ظاهراً از طریق اجداد اقوام مغول که از دیرباز در جامعه قدیم چینی جذب شده اند باید وارد شده باشد [۱۳۲] و از همینجاست که مسلمین هم چینیان را به آیین شمنی منسوب کرده اند. با این همه آنچه در اندیشه چینیان غلبه دارد تقید به حفظ رسوم آباء اجدادی است، به عقاید و آداب مأخوذ از خارج چندان به چشم اعتنا نمی نگرند، و روح دیانت هم در نزد آنها تحت الشعاع فکر خوشباشی و تعیش است. علاقه به رسوم اجدادی نیز از آن روست که ایشان را از تقید به هر آنچه آنها را از علایق دیرینه شان باز دارد بر حذر دارد. شاید اینکه بعضی مورخان مسلمان آیین ایشان را به عبادت قریش قبل از اسلام تشبیه کرده اند [۱۳۳] تنها ناظر به شیوه عبادت نباشد، نظر آنها به پایبندی فوق العاده بی هم که هر دو طایفه به پیروی از آباء اولین داشته اند باید باشد.

بدون شک در آنچه تعلیم یا مکتب کنفوسیوس خوانده می شود نشانه هایی از آیین باستانی چین باقی است. به همین جهت تعلیم وی را در آنچه تا حدی رنگ الزام آداب و رسوم باستانی دارد صورت اصلاح شده بی از آیین چینی قدیم خوانده اند. با این همه، تعلیم کنفوسیوس و حتی آنچه را این تعلیم صورت اصلاح شده آن محسوب است، صرف نظر از لطایف حکمت و دقایق اخلاقی که در صورت اصلاح شده کنفوسیوسی آن هست، اکثر محققان از مقوله حکمت عملی و اخلاق اجتماعی شمرده اند و هیچیک را



به طور قطعی متضمن مفهوم دین در مفهوم عادی و مداور آن نمی‌شکرده‌اند. بیکی این تعلیم هر چند مفهوم واقعی دین را متضمن نیست، روح و قول و صیغ و نمودنی آن در بین نسلها و در طی قرن‌ها به احتمال قوی تا حدی مرهون صیغه و ضل دوستی شدیدی است که در این تعلیم هست. و پیدا است که اسد حسنه آسمانی به قدرت رمبسی فرمانروایان، که رچار دستاویزی برای فدا کردن همه چیز برای آنچه مصحح ملک و ممکت خوانده می‌شود نیز می‌گردد، خود از اسبانی بوده است که احداث قدرت فرمانروایان و طبقت عیان وابسته بدان را نیز به سعی در نشر و ترویج مدنی این تعلیم باید به کار انداخته باشد. در عین حال اشمال تعلیم بر آرمان اخلاقی، که برای دوام و بقای قدرت فرمانروا، و همچنین جهت تأمین سعادت و حرسندی افراد، ضرورت و وقعت امیت و آسایش فردی را هم الرام و توصیه کرده است، غمّه مردم و مخصوصاً طبقت مرفه و کسانی را که به نحوی با دستگاه قدرت مربوط می‌شده‌اند نیز به آن علاقه‌مند نموده و به پشتیبانی از آن واداشته است. این اقبال عام، که نه در عصر خود کنفوسیوس بلکه قرن‌ها بعد از او و به طور تدریجی حاصل گشته است [۱۳۴]، طی قرن‌ها وی را در فرهنگ چین «خاقان بی تخت و تاج» عالم حکمت و معبود واقعی اهل علم و معرفت ساخته است.

کنفوسیوس، که صورت لاتینی شده نام کونگ فوتسه<sup>+</sup> به معنی کونگ داناست، در واقع بیشتر مصلح اجتماعی و حکیم اخلاقی است. اما تعلیم اخلاقی او چندان نفوذی در اذهان نسل‌های متوالی اهل چین باقی گذاشته است که مثل وحی آسمانی تردیدناپذیر و غیرقابل انکار شمرده شده است، و صحت و اتقانی که پیروان مکتب وی در باب سخنان‌ش قایل بوده‌اند آن سخنان را برای آنها مفید جزم و یقین‌ترلزناپذیری از نوع عقاید دینی ساخته است، و به این اعتبار است که گه‌گه محققان از آن به عنوان دین و آیین تعبیر کرده‌اند. در طی این تعلیم اخلاقی، کنفوسیوس ضمن الزام تهذیب و اصلاح در اخلاق و رفتار عالم کوشیده است جامعه و حکومت را هم از طریق اصلاح افراد از فساد و خلل دور نگه دارد و صلاح عام خلق را ضامن صلاح و بقای حکومت سازد.

در باب وجود شخص او، برخلاف آنچه بارها در مورد لائوتسه بانی و شرع مذهب تائو گفته‌اند، هرگز تاکنون اظهار تردید نشده است. وی به موجب روایات در

+ Kung Fu Tse

حدود ۱۱۵۱ هجری به دنیا آمد. و با آنکه از خاندانی متعین بود چون از طفلی یتیم گشت ناچار برای کسب معیشت به مشاغل مختلف دست زد، در حیات سیاسی عصر هم وارد شد، چندی به وزارت و حکومت رسید، یکچند نیز منفصل و مورد تعقیب و تبعید گشت، بالاخره دوباره به دیار مألوف دعوت شد و قسمتی از عمر را در تألیف کتب مربوط به حکمت و شعر و موسیقی و تدوین روایات راجع به تاریخ و آداب و اخلاق قومی پرداخت. طالبان حکمت به حوزه افادات وی تردد کردند و نسبت به وی ارادت مخلصانه نشان دادند. سرانجام در پایان عمری که تعلیم و عمل را در آن به هم آمیخت در عزلتگاه ایام پیری در حدود سنین هفتاد و ظاهراً به سال ۱۷۹۰ قبل از میلاد درگذشت. خاطره او که نزد مریدانش همواره گرمی ماند بعدها از وی در سراسر چین یک حکیم بيمانند و یک استاد کل برای نسلهای متوالی ساخت.

در بین کتابهای منسوب به او کتابی به نام بهار و خزان را باید نام برد که در خلال جزئیات محتوای پراکنده خویش ضرورت توافق تام بین ظاهر و باطن و اندیشه و عمل را در نزد افراد و جوامع نشان می دهد و فقدان این توافق را از اسباب عمده بروز پریشانی و ناامنی در جامعه و مملکت می خواند. کتابی هم به نام تبدلات دارد که در آن استقرار اساس احوال عالم را بر مبانی قانون اخلاقی برای اجتناب از فساد و خطا الزام می کند. همچنین مکالمات منسوب به او که شامل جوابهای استاد به سؤالات مریدان است هر چند در واقع بعد از او جمع و تدوین شده است لااقل تصویری را که او در اذهان باقی گذاشته است بر سخنان دقیق و نکته های لطیف اخلاقی و اجتماعی که از او در افواه باقی مانده است مبتنی نشان می دهد. آثار منسوب به او البته به این چند کتاب منحصر نیست، اما دقت و عمق تعلیم او از همین آثار پیداست.

این تعلیم بیشتر ناظر به عمل و مصلحت اخلاقی و اجتماعی است. عنصر عرفانی و دعوت به عوالم ماورای طبیعت در آن نیست. برخلاف لائوتسه استاد طریقه تائو، به علم و بحث و تحقیق علاقه بسیار نشان می دهد، و با توجه به این نکته، علاقه طبقات عالی و جماعت منسوب به حکومت به تعلیم او البته غرابت ندارد. بعلاوه تأکید او در ضرورت تمسک به علم و تعقل از اسباب عمده مزید حیثیت اهل علم در دستگاه حکومت چین به شمار می آید. همین معنی نیز او را در نزد این طبقات تدریجاً احترام و محبوبیت فوق العاده باید داده باشد.

به هر تقدیر، برخلاف لائوتسه که از عزلت و تسلیم و مراقبت باطن دم می زند، در

نعمه کفوسوس هر آنچه علم در مفهوم معروف و معنی و ندی جسمی هس سالان در آن  
نعمی نمی گردد مورد نظر و قع نمی شود. می گوید وقتی انسان در رفاه است چیزی نمی داند،  
در رفاه مرگ چه می تواند داشت؟ در هنگام سرج واهی مردمان از وی درخواست نامه  
نامه ندایس کند، گفت سراسر زندگی من در این مسموم بوده است. پس گوید کفوسوس  
به آنچه از مقوله مدعا نظمه و مسائل مربوط به آن محسوب می شد علاوه بر آن شد داد،  
بشتر نظر خود را به تربیت انسان و تهذیب و اصلاح وی معطوف داشت، و در همین رو  
بود که بعدها محققان گاه گاه وی را سقراط چینی خوانده اند.

در واقع اصرار او در ترک مباحث مربوط به مدعا نظمه مخصوصاً از آن جهت  
بود که می خواست ش گردان را به سعی در اصلاح کشور و جامعه رهبری کند، چرا که او  
در سراسر چین دنبای عصر خود را دنبایی پرهیز و مرج می یافت و معتقد بود برای  
رهایی از چدن دسمی حر احادی مددی اخلاق عالی راه دیگر وجود ندارد، چون  
انتظام جامعه به انتظام حکومت، و انتظام حکومت به انتظام خانواده بست دارد، و آن سر  
محتاج نظم و انضاط عانی اخلاقی در نزد افراد است، پس این نکته که تمام کشور  
معروض کشمکش و پربشانی است از آنجا ناشی است که نظام آن سراسری عانی  
اخلاقی استوار نیست، و برای درمان این درد هر جهدی انجام شود باید از سعی در  
اصلاح خانواده و فرد انجام شود نه رهایی جامعه و کشور از دسمنیایی که موجب از  
هم پاشیدگی آن تواند شد ممکن گردد.

با این طرز تنقی از نظام حکومت هتمه و تاکید فوق العاده کفوسوس در  
ضرورت فرم برداری فرزندان از یدران و در الزام اساس خانواده بر مبنای تکریم و طاعت  
بی چون و چرای حوانات نسبت به پیران قس توجیه است، و از بسجاست که تعظم  
حوانات در حق پیران جامعه در تمام چین به منزله یک سنت افشایی در نزد تمام  
کسانی که از دیرباز به سرزمین خدایان می رفته اند ر اعداب و حیرت تنقی می شده  
است.

کفوسوس اصلاح حکومت را از طریق تربیت افراد الزام می کرد و در این زمینه  
مخصوصاً به تأثیر تاریخ و موسیقی عنایت خاص نشان می داد. فرم نرویان را به رعیت  
مذات و شفقت پدران در حق رعایا الزام می نمود و این امر ر عمده ترین وسیله حفظ  
صلح و امنیت در جامعه می شمرد. در جواب کسی که از وی پرسید به رعیت مصنحت  
نیکان می توان بدکاران را کشت؟ گفته بود اگر حاکم هوسهای خود را به آنچه خبر و



صلاح عام است محدود کند در رتق و فتق امور به کشتن خلق حاجت نخواهد یافت. در الزام تربیت افراد خاطر نشان می‌کند که فضیلت مردم به خلق و صورت ظاهر نیست به خلق و سیرت است. انسان البته به کسب معیشت حاجت دارد اما در این مورد نباید خود را تسلیم بلندپروازیهای بیجا یا خاکساریهای ناروا و مذلت‌آمیز کند. کسب مال برای تأمین حیات است پس حیات را نباید بکلی در کسب مال وقف کرد. در صحبت با خلق باید نیکی را به نیکی پاداش داد، و بیدادی را با دادگری مقابله کرد. آنچه را هم از دیگران در حق خویش نمی‌توان پسندید از جانب خویش در حق دیگران نمی‌توان روا داشت. اگر حاصل تعلیمی تا این حد اخلاقی و انسانی را نوعی حکمت اصالت انسان<sup>۴</sup> بخوانند [۱۳۵] البته گراف نیست.

بعد از مرگ، کنفوسیوس خیلی بیش از دوران حیات مورد تجلیل و اکرام واقع شد و خیلی بیشتر در حیات عامه اهل چین تأثیر گذاشت. با آنکه مخالفان حتی کتابهای او را مکرر طعمه آتش کردند و گه گاه در نقض و نقد اقوال او سعی بسیار ورزیدند بعدها اقوال او سرمشق تربیت و حکومت تلقی شد، و تکریم عام در حق او چنان شد که نزد ستایشگران در مرتبه‌ی شبیه به آلهه یا قدیسان تلقی گشت. در پکن معبدی که به نام او بر پا شد با عظمت و ابهت فوق‌العاده خویش خاطره استادی را فرایاد می‌آورد که برای ده هزاران نسل استاد و اُسوه تلقی شد [۱۳۶]. در واقع حتی تقدیم نذر و قربانی هم برای او در نزد دوستدارانش معمول و مرسوم گشت و به رغم مخالفتها آیین او زنده فرهنگ چین باقی ماند.

معهدا دنیایی که همواره تحمل اخلاق عالی از حوصله نسلهای نورسیده اش خارج است در نقد مبادی و نقض اصول تعلیم کنفوسیوس از بذل جهد باز نایستاد. بعلاوه از آنجا که این تعلیم به عوالم باطنی انسان توجه نکرد، و به اندیشه گناه و ثواب و حلال و حرام علاقه نشان نداد، و در باب فایده دعا و نیایش هم قوی که متضمن فایده و تأثیر آن باشد به بیان نیاورد، در نزد کسانی که آن تعلیم اذهان آنها را ارضا نمی‌کرد آیین بودا و آیین لائوتسه را که نسبت بدین گونه عوالم و افکار کمتر بیگانه بود بیشتر از آیین وی مورد توجه و مطمح نظر ساخت. کسانی هم که رعایت انضباط اخلاقی با طبع و سرشت آنها سازگاری نداشت [۱۳۷] ناخرسندی و سرخوردگی خود را از این تعلیم متعالی و

فایق، با گرایش به آیین لائوتسه یا بودا به نحوی محسوس اظهار کردند.

آنچه لائوتسه تعبیه می‌کرد و مکاتب زئو خوانده می‌شد برخلاف تعبیه کنفوسیوس بیشتر نوعی عروج و تحریر صوفیه را عرصه می‌کرد. لائوتسه که بعضی محققان در صل وجود او اظهار تردید کرده‌اند به بر مشهور مسخوردتر از کنفوسیوس بود و هم برخلاف او در شغل در حجاب سیاسی و آنچه به حکومت و دهر مربوط می‌شد خودداری داشت. وی از قراری که در روایت آمده است در جوانی سن ۶۰۴ قبل از میلاد زده شد و در او حیرت قرین ششم، شاید در حدود سن ۵۱۷ ق.م. وفات یافت. تردیدی که در مورد تدریجی بودن وجود او اظهار کرده‌اند از جمله می‌بر این قوت است که اسم او - لائوتسه - نام واقعی نیست، «استاد کهن» معنی می‌دهد و نمی‌تواند به شخص باشد. لکن جواب شکل آن است که ممکن است حرمت و تعظیم مریدان که این عنوان تکریم‌آمیز را به او داده است نام او را از افواه و اذهان تدریجاً انداخته باشد.

لائوتسه هم مثل معاصر حوان خویس کونگ فوتسه مدعی آنکه شیوه تازه‌یی برای ارشاد و تربیت خلق آورده باشد نبود. فقط می‌خواست «طریقه»یی را که متضمن فضیلت و خرسندی است و طی نسلها به مرور زمان انسان از آن دور افتاده است نشان دهد. این طریقه را خود وی به همان لفظ ساده «تائو» می‌خواند که البته به همان معنی طریقت و طریق است، اما در تعلیم او منحصر به ارائه آداب و مناسک خاص برای مجرد نیل به فضیلت و خرسندی که البته هدف تعلیم او نیز هست نیست. در عین حال متضمن اشعار به خط سیر جریان امور عالم و نظم جاری در حوادث و احوال خفقت کیهان نیز هست و آن را نباید مجرد تسلیم در مقابل آنچه هست تلقی کرد.

در طریقه لائوتسه، همان گونه که اجراء مسدوی خط سیری ثابت و بی‌تبدیل دارند، تمام نظم عالم که انسان هم جرئی از آن است مسیری دارد که تجاوز از آن ممکن نیست، و انسان تا وقتی خود را با این نظم عالم که خط سیر جریان تحریف‌پذیر امور عالم است همراه نسازد به واقعیت عالم که تربیت و تمدن مصنوعی و سابقه دارد دیرینه روز بسوی وی را از هم هگی با آن منحرف کرده است ارتباط واقعی نخواهد یافت و به فضیلت و خرسندی که هدف حیات اوست نخواهد رسید. این نظم و نظم هم که طریق و مسیر امور عالم و نظم و انضباط حا که بر آن را اساس کرد و رفتار اخلاقی انسان می‌سازد در عین حال خفقت امیاء عالم و کون و فساد آنها را هم بیرون اساطیر و مستهای باستانی مذهب قدیم چینی براساس همین معنی قابل تفسیر نشان می‌دهد.

البته حدوث امور عالم، چنانکه در عقاید باستانی و مروت قوم سابقه دارد، در این تفسیر هم، مثل تفسیر کنفوسیوس، مولود تأثیر متقابل دو اصل است که «یین» و «یانگ» خوانده می‌شود: اولی عنصر مؤنث و به معنی «سایه» یا ظلمت است، و دومی عنصر مذکر و در معنی «نور». لیکن بر وفق تعلیم لائوتسه، هر چند این دو اصل مغایر موجب پیدایش اشیاء و کاینات عالم می‌شود، تفاوت و اختلاف آنها عالم را به دو قلمرو مستقل منفصل تقسیم نمی‌کند و از این رو هرگز به «ثنویگری» منتهی نمی‌گردد، چرا که این دو عنصر فقط دو جنبه عالم ظاهری را نشان می‌دهد، اما اصل آن که ورای این دو جنبه ظاهری است نظام طریق و قانون واحد عاری از تبدل است - که وی از آن تعبیر به تائو می‌کند [۱۳۸] و در واقع هم منشأ عالم و هم مبدأ اخلاق و تربیت انسان محسوب است. تعلیم منسوب به لائوتسه که وی خود بنابر مشهور آن را در کتابی به نام تائو-تو-کینگ<sup>+</sup>، یا کتاب طریقت و فضیلت تحریر کرد در عین حال نوعی تعلیم انقلابی است، تقریباً مخالف با آنچه تمدن انسانی نام دارد، و از این حیث یادآور پاره‌یی سخنان ژان ژاک روسو نیز هست. لائوتسه امور عالم را چنانکه هست می‌پذیرد، از تصرف در مجاری آن تحذیر می‌کند، حتی فرمانروا را از امر و نهی و تغییر و تبدل احوال که وی لازمه اداره و حکومت خویش می‌شمرد برحذر می‌دارد و از وی می‌خواهد با احتراز از مداخله در حوادث و احوال برای رعایا اسوه حسنه گردد، از این رو فرمانروای نمونه را حاکمی می‌داند که وجود وی و نشان فعل و اندیشه وی در جریان احوال کشور محسوس نباشد.

لائوتسه علم و معرفت را هم بدان گونه که نزد علما معیار نیل به جزم و یقین محسوب است چندان برای نیل به فضیلت مفید و مؤثر نمی‌داند. برای مرد خردمند فقط ادراک مفهوم تائو و لوازم آن را قابل توصیه می‌شمرد - تسلیم و قبول در مقابل آنچه هست و سعی در تطابق با آن. بعلاوه مسافرت و تحقیق و جستجو را هم توصیه نمی‌کند، می‌گوید انسان بی آنکه از آستانه خانه خویش قدم بیرون بگذارد می‌تواند دنیا را چنانکه هست بشناسد، و بی آنکه از دریچه خانه سر بیرون کند می‌تواند مجموع نظام عالم را که همان تائو است درک نماید. از این روست که مرد خردمند بی آنکه خود را به رنج سفر و تحمل دشواریهای آن مجبور کند هر چه را فهم آن برای او ضرورت قطعی دارد می‌داند.

+ Tao- To- King



طرفه آن است که ر وجود این لرام غرب و تامل «صوفیه» لائوتسه، بر وفق روایات، چون موطن خود را موفق طمع و مساعد برای احرای تعبیه و پیروی از اندیشه حویس نیافت در پایان عمر، خود را به محبت سفر انداخت و به ترک وطن پرداخت. اما مأموران مرز که «استاد کهن» را شه حشد بدن شرط به وی حوار خروج دادند که آراء و اندیشه‌های خود را در کتبی برای استنده اهل وطن بسویسد. و او کتب خود را موسوم به **تائو-تو-کینگ** به همین سب و برای ارضای خاطر نگهداران مرز تصیف کرد. این اقدام به تصیف که از مقوله تعبیه علم بود، مثل اقدام به مسافرت که نیز خلاف اعتقاد او محسوب می‌شد، هر دو تا حدی بشن آن تنفی شد که مجموع تعلیم او در عالم شهود بیشتر می‌تواند قابل تحقق باشد تا در عالم وقوع. به هر حال آنچه از احوال خود او نقل کرده‌اند و روایت اخیر نیز از آن جمله است به قدری آمیخته به ابهام و تناقض و افسانه به نظر می‌رسد که اصل وجود او را نزد برخی محققان محل سؤال قرار می‌دهد [۱۳۹] هر چند توجه به بسیاری شواهد و قرائن هم این تردید را بیوجه نشان می‌دهد.

به هر صورت، نیل بدانچه نزد لائوتسه هدف فضیلت و کمال است اتحاد و اتصال با نظام عالم و اجتناب از مقاومت در مقابل آن است. این معنی نوعی عرفان است که وصول به کنه آن هم تجربه‌یی از نوع خلسه<sup>+</sup> را ایجاب می‌کند که حکمای ما از آن به خلع بدن و نضوجلباب تعبیر کرده‌اند. این حال در تعلیم لائوتسه ظاهراً بازمانده‌یی از تجربه شمنی باید تلقی شود، چرا که در آن حال بیخودی نیز که برای شمن حاصل می‌آید روح وی. بر وفق پندار قوم، بدن را ترک می‌کند و در آفاق عوالم نامرئی سیر می‌کند. از قصه‌یی هم که در نقل دیداری بین کنفوسیوس با لائوتسه آورده‌اند برمی‌آید که استاد کونگ، لائوتسه را در حالی شبیه به یک تکه چوب خشک دید که نشانه‌یی از حیات در وی دیده نمی‌شد و وقتی استاد کهن از آن حال باز آمد کنفوسیوس با حیرت از وی در آن باب پرسشی کرد، لائوتسه پاسخ داد که من در آن حال در مبدأ کل اشیاء مشغول سیر و طیران بودم. این سیر و طیران در مبدأ کل اشیاء که صبغه شمنی در آن پیدااست در واقع خلاصه تجربه عرفانی در تعلیم لائوتسه و اساس عرفان چینی به شمار می‌آید [۱۴۰] و ظاهراً آنچه در روایات مورخان اسلامی راجع به وجود مذهب

سمنیه در چین نقل شده است به همین طریقه اتصال به تاو مربوط است که تجربه خلع بدن هم در نزد اصحاب این مکتب با آنچه در نزد شمنان معمول است تفاوت چندان ندارد، و جای بحث است که این تجربه در نزد افلوپین و اهل اشراق هم آیا میراث شمنی هست یا نه؟

بعد از لائوتسه، مرشد دیگری که همچنان طریقه تاو را تعلیم و دنبال کرد چوانگ تسو<sup>+</sup> نام داشت که گویند در قرن چهارم قبل از میلاد می زیست. او نیز مثل لائوتسه علم بحثی و آراء جاری را بشدت نقد و طرد می کرد. وی در آیین تاو نسبت به لائوتسه حکم بولس قدیس را نسبت به تعلیم عیسی دارد، و آنچه مخصوصاً موجب شهرت و آوازه او شده است شیوه بیان اوست که در آن بنابر مشهور عمق اندیشه با لطف بیان مقرون است. در الزام عزلت و انزوا، وی حتی از تعلیم لائوتسه نیز پیشتر رفت. گویند بارها امارت و وزارت به وی پیشنهاد شد و او به صراحت و خشونت رد کرد. از اقوال اوست که گفت: «سعادت کامل فقدان سعادت است و افتخار عاری از نقص محروم بودن از آن است» [۱۴۱]. حکمران ولایت وقتی او را با لباس ژنده و پای افزاری پاره دید پرسید: ای استاد این چه محنت است؟ چوانگ تسو گفت: این فقر است، محنت نیست، آن کس که گنج حکمت دارد دچار محنت نیست [۱۴۲].

به اعتقاد چوانگ تسو، همان حالی که در بیخودی حاصل می شود به آنچه نزد حکما به خلع بدن تعبیر می شود منجر می گردد. در نزد وی این حال سبب می شود تا واقعیت از وصمت دوگانگی منزّه گردد و بین عارف و معروف جدایی باقی نماند. اینکه از وی نقل کرده اند که بین مرگ و حیات تفاوت نیست در واقع تعبیری از همین وحدت واقعیت در تجربه خلع بدن در نزد اوست. بر وفق بیان وی، مرگ و حیات دو وجه از واقعیت واحد است [۱۴۳]. در نقد تمدن و فرهنگ (چو)<sup>+</sup> که اصرار در آن لائوتسه را یک پیشرو ژان ژاک روسو کرد، چوانگ تسو حتی تندروتر از استاد بود و تاکید می کرد که این مظاهر و اسباب تمدن جز آنکه انسان را از خلوص فطرت دور کرده است حاصلی نداشته است.

علاوه بر آیین کنفوسیوس و اصحاب و اتباع وی که طریقه تاو را مانع اصلاح نفوس و نشر فرهنگ یافتند و به همین سبب در هر فرصت آن را عرضه انتقاد و اعتراض

<sup>+</sup> Tchuang- Tseu, Chou

دیدند، ابهاماک پیروان لائوتسه و چوانگ تسو در اعمال سحر و کهنوت هم که در عین حال حسمه تشریفاتی و آداب و ماسک مربوط به سلسله مراتب بدان داد از موجودات رکود این تعلیم شد. چوانگ تسو وقتی گفته بود هر کس به که حقیقت تائو محال وصول یابد به حیات ابد راه می‌تواند برد. این قول که احلام و آرم‌های عام خلق همواره طلب تحقق و مشتاق به نیل آن است بعضی سالکان این آیس را، از طریق سعی در کشف اسرار تائو، در خط اهتمام برای نیل به کیمیایی که موجب دست یافتن به عمر رقی است به تکاپو انداخت [۱۴۴] و تعلیم جالسی را که به رغم بعضی دعاوی متناقض و غیرقابل اجرا، در اصل نوعی عرفان عالی اخلاقی بود تبدیل به مجموعه‌یی از آداب خرافات آمیز و متضمن اشتغال به سحر و کهنوت و دعوی نجوم و کیمیا کرد، و در بسیاری موارد با مظاهر جدید تمدن که تدریجاً در چین راه می‌یافت به اظهار مخالفت واداشت و بالاخره انحطاط تدریجی آن را در جامعه فرهیخته چینی تسریع کرد.

این انحطاط که تا حدی از سعی مصرانه اصحاب تائو در جستجوی اکسیر حیات آغاز شد و به ابداع آداب و ریاضت‌های جسمانی برای نیل بدان منجر گشت خط سیر تبدل یک تعلیم عرفانی را به یک طریقت آمیخته به خرافات عامیانه نشان داد. این خط سیر از میان سحر و فال و طالع بینی و غیب‌گویی و نظایر این امور می‌گذشت و اصول و مبانی «طریقه»یی را که بر ریاضات اخلاقی و روحانی بیشتر تکیه داشت در الزام آداب ظاهری و رسوم صوری به دست فراموشی داد. در پاره‌یی از آداب و مراتب سلوک هم، به ظواهر آیین بودا مدیون گشت.

آیین بودا، در صورت مذهب مهایانا<sup>+</sup>، مقارن سده دوم میلادی در چین مجال انتشار یافت و تدریجاً پیروان بسیار و مبلغان با حرارت پیدا کرد. پاره‌یی اشکالها که در نقل تعبیرات و اصطلاحات بودایی مأخوذ از زبان هندوان به تعبیرهای مشابه و معادل در زبان اهل چین پیش می‌آمد از اسباب عمده بروز تدریجی اختلاف و تفاوت بین این مذهب با صورت اصلی هندی آن گشت. بعلاوه در بعضی موارد در نقل مفاهیم و افکار بودایی به زبان چینی از تعبیرات مشابه مأخوذ از آیین تائو هم استفاده شد، و با این ارتباط متقابل تعلیم بودا در آیین تائو هم تأثیر بخشید.

معهدا چینیان که هرگز تقید زیادی به دیانت نداشتند در قبول این آیین بیگانه و

+ Mahayana



تحمل تبلیغات دعوتگران آن تساهل بارز نشان دادند، و آنها هم که پذیرای این تعلیم شدند در رعایت جزئیات آن ابرام و حرارت نوگرویدگان دیگر را ابراز نکردند و همواره در میان آنها کسانی بودند که در اخلاق تابع اصول کنفوسیوس، در تمسک به تعویذ و اوراد مربوط به دفع شر ارواح مودی و خبیث طالب ارشاد اصحاب تائو، و در آداب وابسته به مراسم راجع به اموات تابع رسم راهبان بودایی می‌شدند، و در واقع نوعی دیانت التقاطی را با اتکا بر اصول کنفوسیوس، تحت عنوان آیین بودا به جا می‌آوردند.

شاید آنچه قبل از انقلابات قرن حاضر چین را مدتها از وصول به مراتب عالی در علم و تمدن جدید محروم داشته است اصرار وی در حفظ مرده‌ریگ مذاهب قدیم چینی در نیایش اجداد، و در اجتناب از قبول اموری بوده است که قوم بروفق سنتهای مأثور اجداد با آن بیگانه بوده‌اند. معهذا این پرستش اجداد با آنکه در ژاپن هم مثل چین ریشه عمیق داشت آنها را از سعی در اخذ علم و صنعت جدید مانع نیامد. در عین حال در هر دو کشور آیین بودا در همان شکل مه‌ایانا تحول و تکامل قابل ملاحظه یافت. فرقه‌های متعدد با مبانی و آداب متفاوت از این آیین برخاست که اینجا مجال بحث در آن باب نیست، و از جالبترین آنها فرقه‌ی عرفانی است به نام چان<sup>+</sup> که طریقه آنها بر تأمل احوال و مراقبت باطن مبتنی است و این همان است که در ژاپن طریقه زن<sup>+</sup> نام دارد و مدعی امکان وصول به کمال باطن بودایی است در جسم ظاهر کنونی [۱۴۵].

در سرزمین ژاپن که نزد قوم همواره سرزمین خاص آلهه تلقی می‌شده است [۱۴۶] از حدود هزاره دوم قبل از میلاد مجموعه‌ی از اساطیر و آراء، با نشانه‌هایی از آیین نیایش ارواح و مظاهر طبیعت و پاره‌ی آثار از مذاهب تونمی، وجود داشته است که بعدها برخی آداب شمنی هم بر آن مزید گشته است، و این مجموعه درهم آمیخته شامل قول به وجود دهها هزار آلهه شایان نیایش، و اعتقاد به اختصاص سرزمین و مردم به این آلهه است که مجرد این اختصاص جزایر ژاپن را با تمام مردم بومی آن دارای ویژگی ایزدی و مصون از تعرض بگانه‌موصوف می‌کرده است و پرستش اجداد قوم و نیایش فرمانروای آنها را به جهت همین انتساب به آلهه، مثل پرستش موطن قوم، همچون ضرورتی دینی و اجتناب‌ناپذیر نشان داده است.

این دیانت باستانی قوم ژاپن که لااقل از اواسط قرن هفتم قبل از میلاد در بین

قوم رایج بوده است، بر وفق اساطیر سنتی، الهه شمس موسوم به اماتراسو<sup>+</sup> را حامی خاص سرزمین اجدادی، و خاندان امپراطور (میکدو) را نواده این خدایگان و در واقع به عنوان تجسم و فرزند بلاواسطه آفتاب طالع شایسته تقدیس نشان می‌دهد و علاوه بر نیایش طبایع و اجرام و جانوران توتمی، پرستش ارواح اجداد را، که کامی<sup>+</sup> خوانده می‌شود و در واقع آنها نیز همه در نزد قوم دارای تسار ایزدی و درخور نیایش و دعا محسوب می‌شوند، نیز شامل می‌گردد. ام را وجود ضوئ سابقه، قبل از آنکه آیین بودا در شکل مهاییانا وارد این سرزمین گردد (ح ۵۵۲ میلادی) نام خاصی نداشته است و فقط بعد از ورود و شیوع طریقه بودا، به حکم ضرورت و برای احراز تعین خاص در مقابل این آیین که بودسودو، یا بودسوتو<sup>+</sup> (=طریقه بودا) خوانده می‌شد، نام شیندو یا شینتو<sup>+</sup> (=طریقه آلهه) را بر خود نهاد، هر چند در بعضی موارد هم آیین کامی<sup>+</sup> خوانده شد.

آیین شینتو که در واقع متضمن شرک تمام عبار جاهلی و مبتنی بر عبادت اوئان و مظاهر و اعتقاد به انواع اساطیر الاولین آکنده از خرافات ناشی از قول به تعدد آلهه است، هر چند در برخورد با آیین بودا یکچند با آن در آمیخت و باز تدریجاً هیجان غرور و تعصب قومی اهل ژاپن آن را به صورت خالص دیرینه خویش احیا کرد، در واقع به سبب آنکه حب وطن و علاقه به خاندان امپراطور را الزام می‌کرد، به رغم خرافات نفرت‌انگیز فوق‌العاده‌یی که در آن بود، با وجود معارضه و رقابت آیین کنفوسیوس و مذهب بودا و کیش نصارا، همچنان در نزد عامه اهل ژاپن مذهب مختار باقی ماند، و هر چند در طی زمان بین شکل عامیانه آن که شامل فرقه‌های عدیده بود با شکل رسمی و واحد آن تفاوت‌هایی پیدا شده است، در همه حال شامل اساطیر و اوهام مشابه و متضمن شرک بدوی ظاهر است و اختلاف بین دو صورت مختلف آن برای مورخ ادیان و عقاید درخور توجه نیست.

به هر حال در تعارض با آیین بودا که به نحو بارزی موجب انحطاط و تبدل آن گشت، بالاخره در دنبال قرن‌ها کشمکش و اختلاف، مقارن اوایل قرن هجدهم میلادی آیین شینتو به صورت خالص باستانی خویش احیا شد و با حمایت صریح دولت و امپراطور (ح ۱۸۹۰) وسیله‌یی برای ترویج آنچه بعدها امپریالیسم ژاپن را بنیاد نهاد

<sup>+</sup> Amaterasu, Kami, Budhsu - do (to), Shin - do (Shin to - Shintoo), Kami - momitchi

گشت.

پرستش امپراطور به عنوان فرزند آفتاب طالع و نیایش وطن به عنوان سرزمین خالص آلهه محرک اهتمام عام در تقویت اساس این امپریالیسم نوپا گشت. پرستش اجداد هم که از مبانی این مجموعه عقاید بود منجر به رواج اوهام و ترهات عجیب در بین تمام طبقات ناس شد. از آن جمله نه فقط اعیان کشور نیز مثل خاندان میکادو نژاد خود را به آلهه مختلف رساندند، بلکه آحاد عام خلق هم هریک در عالم پندار خود را به آلهه بیشمار مورد نیایش منسوب می‌کردند، و تمام اهل ژاپن بدین اباطیل، خود را یک خانواده واحد الهی، و همگی از طریق باور کردن به اساطیر باستانی، خویشان را از اقارب دور میکادو، و سرزمین خود را هم آفریده خاص آلهه منظور و مورد حمایت خاص آنها شمردند، و شعار معروف «ژاپن اول» (نیکون ایچی)<sup>+</sup>، که در جنگ جهانی دوم مشابه و مساوق شعار نازیها در باب آلمان<sup>+</sup> به نظر می‌رسید، برخلاف آن، به نحو غیرمصنوعی نتیجه و لازمه آیین شینتو محسوب می‌شد [۱۴۷].

در بین مناسک و آداب آیین شینتو زیارت مقابر و معابد اهمیت خاص دارد و مشتمل بر تقدیم قربانیها و هدایا و نذرها هم هست، حتی خود امپراتور نیز در رعایت این سنت اهتمام نشان می‌دهد. در معابد شینتو، که در تمام کشور تعداد آنها از صد هزار تجاوز می‌کند و در هر شهر و ده تعداد کثیری از آنها بر پاست، مراسم زیارت با خضوع و خشوع فوق‌العاده و آمیخته به حال سکون و مراقبت انجام می‌شود، و اشیاء مقدس معابد را در اعیاد و مراسم خاص با تشریفات فوق‌العاده بر روی ارابه مقدس به معرض تماشای عام می‌گذارند. در این مراسم و گاه در مراسم مشابه، احوال آلهه بر وفق اساطیر به وسیله کاهنان و راهبان به اجرا درمی‌آید، و چنان می‌نماید که ژاپن هم مثل یونان باستانی پیدایش تئاتر خود را به نمایشهای مذهبی مدیون بوده باشد [۱۴۸].

رواج طریقه‌بی اخلاقی به نام بوشیدو<sup>+</sup> (طریقه دلاوران)، بی‌آنکه آیین شینتو را معروض تبدل یا تحقیر سازد، عنصر تازه‌یی از نوع فتوت عالم اسلامی یا شوالری معمول در قرون وسطای عالم غرب را در جامعه ژاپنی هم به وجود آورد که البته از تأثیر عناصر اخلاقی آیین کنفوسیوس و طریقه «زن» حالی نبود [۱۴۹] و رواج آن که سابقه‌اش در ژاپن به ادوار میانین تاریخ قوم می‌رسید، منجر به پیدایش اخلاقی مبنی بر جوانمردی و

<sup>+</sup> Nikon itchi, Deutschland ülier alles, Bushido



شرف شد که پایدی بدان بر مرد شریف اُرام می‌کرد تا هر جا و هر رمن حیثیت و شرف خود را معروض اهدسی حیران پذیرد و رفا کردن نفس هیچ گونه بیم به خود راه ندهد و آنچه نزد قوم «شکم دریدن» (هارا کیری)<sup>+</sup> هم دارد مسی بر آداب همین طریقه است، و حب وطن و علاقه به امپراطور و ارتکاب حیانت یا اشتباه عمدی و غیر عمدی مکرر ژاپنیها را در زمان صبح یا جنگ به این اقدام «رواقی» گونه واداشته است، و مدارت به آن هم نزد قوم ممدوح و امری حاکی از قدرت نفس و متضمن علو اخلاقی تلقی می‌شود.

آیین کفوسیوس تقریباً مقارن سدهٔ نخست میلادی و همراه تعدادی دیگر از مظاهر و آثار فرهنگ چینی به ژاپن راه جست و مخصوصاً به سبب تجانس و سنخیتی که در رسم پرستش اجداد با آیین شینتو داشت، در احلاق قوم تأثیر گذاشت. اما آیین بودا، در شکل طریقهٔ مه‌ایانا، که از جانب سرزمین کره<sup>+</sup>، و به نحو مع‌الواسطه از چین، بدانجا راه یافت مدتها با آیین شینتو تعارض یافت. هر چند بعد از مدتها کشمکش با آن کنار آمد و قبای سیاه بیروانی و محزون خود را بیرون آورد و رنگ شادمانه و تا حدی شوق‌انگیز آیین شینتو را به خود گرفت و حتی با آن نوعی آیین التقاطی به وجود آورد [۱۵۰]، باز در نزد بسیاری از مقولهٔ یک اعتقاد بچگانه تلقی می‌شد، و با این همه نزد بسیاری همچنان مقبول ماند و پیروان بسیار یافت.

بعدها هم با آنکه آیین شینتو در ژاپن مذهب رسمی دولتی اعلام شد، بسیاری از عامهٔ اهل ژاپن، که به رغم اختلافات ظاهری رایج در بین رؤسای فِرَق در باطن چندان تقیدی به جنبهٔ مذهبی این عقاید ندارند [۱۵۰]، باز همچنان غالباً بین دو آیین شینتو و بودا تلفیق کرده‌اند. به هر تقدیر، به رغم سخافت و رکاکتی که در عقاید شرک‌آمیز قوم هست، نقش ژاپنیها در اعتلای فرهنگ بشری، ادب و احترام آنها در حق پیران و گذشتگان، و مخصوصاً روح ظریف شادمانه و ذوق آمیخته به حساسیتی که آنها در مواجهه با بدایع طبیعت دارند از مزایای آنها محسوب است.

<sup>+</sup> Harakiri, Corée

## DATE LABEL

[illegible]

## میراث هندوان

سرزمین هند، که صورتی از آیین بودا را به ژاپن و چین هدیه کرد و تعدادی از پیروان زرتشت را که از موطن خویش بدانجا مهاجرت دسته جمعی کردند در قلمرو خود و در تحت برخی شرطها مجال ایمنی وجدان داد، از دیرباز محل مناسبی برای رشد و بسط مقالات و آراء نحله‌های دینی و فلسفی مختلف و متعارض شد. اسلام که در عهد غزوهای سلطان محمود و پدرش، به جهت آنکه بیشتر توجه غازیانشان به غارت معابد و کسب غنائم بود، در نشر و ترویج با «اکراه» و عنف چندان توفیقی که مورث علاقه و محبت و نشانه تمیز بین «رشدوغنی» باشد در آنجا حاصل نکرد، بعدها از طریق مجاهدات تبلیغی زهاد و صوفیه و تردد و مراوده تجار و سیاحان تدریجاً پیروان با علاقه در آنجا به دست آورد. مسیحیت هم که با تردد هیئتهای متوالی طی قرنهای در آنجا فقط جای پایی برای استعمار طولانی غارتگران حریص کمپانیهای بزرگ غربی خاصه امپریالیسم موزی و غدار بریتانیایی باز کرد، رفته رفته از اجابت و قبول طبقات فقیر و صلحجویا خانواده‌های نزدیک به دستگاه کمپانی بهره یافت.

با آنکه میراث قدیم آیین باستانی هندو، مذهب جین و آیین بودا هم که در همین سرزمین نشئت یافتند با مکتهای فلسفی و عرفانی گوناگون یا منشعب از آنها محیط فکری آن را غالباً در تشنج و تفرقه و تعصب که مظالم ناشی از تفاوت طبقاتی هم طبعاً آن را تشدید می‌کرد فرو برده بود، باز فکر ایجاد طریقه‌های تلفیقی تازه‌یی از عقاید و



مقالات گونه گون رایج در قلمرو خویش را بارها با نظر تساهل تلقی کرد. از این جمله آیین اکبری - منسوب به امپراطور اکبر - ترکیبی وحدت وجودی از عقاید هندو و چینی و مسیحی و زرتشتی، که آن را تا حدی برای تأمین وحدت در سراسر قلمرو خویش به وجود آورد و آیین الهی هم خواند، به سبب اتحاد عناصر نامتجانس و رفع شدن دواعی روانی محرک ایجاد آن، برخلاف از همان آغاز پیدایش امید ادامه حیات نیافت و با بروز ناخرسندی در داخل خانواده وی به پایان آمد. اما آنچه به نام آیین سیکه<sup>+</sup> به وجود آمد و در جنبه تلفیقی آن، که از رنگ شاعرانه بی خالی نبود، مسیحیت و اسلام با مذاهب هندو به هم درآمیخت، برخلاف انتظار پیروان خود را به جای آنکه مردمی صلحجو کند از آنها یک گروه نیمه ملی نیمه مذهبی ساخت و با آنکه آرامش جو صلح آمیز نسبی مذاهب هند را در معرض تهدید و تفرقه سیاسی هم قرار داد از آنجا طرد نشد.

بدین گونه در طی مدت سی قرن یا بیشتر که از استقرار آریاها در آن سرزمین می گذرد، هند علاوه بر میراث بازمانده از عقاید بومیان قدیم خویش، میراث فکری و روحانی متنوعی را از مقالات و عقاید گونه گون دیگر هم به دست آورده است که شاید جز آنکه مایه مزید تفرقه خلق و مانع آنها از وحدتی گردد که رهبران دوام و بقای آن را در گرو این وحدت آرمانی پنداشته اند فایده دیگری عاید وی نکرده باشد.

از دیدگاه مورخ ادیان، مقالات و آراء منسوب به اهل هند، آن گونه که علمای مسلمین از آن جمله تعبیر کرده اند، بر نفی نبوات، عبادت اصنام، قول به تناسخ و التزام ریاضات مبتنی بود. قول به نفی نبوات را مسلمین از مقالات براهمه قوم نقل می کرده اند که ظاهراً در احتجاج با اهل شرایع الهی، عقل را برای نیل به هدایت کافی می دانسته اند، و متابعت از کسانی را که به قول آنها در صورت ظاهر با سایر آحاد ناس تفاوت ندارند خلاف عقل تلقی می کرده اند. مع هذا در باب منشأ این نام در اقوال آنها اختلاف است. ابن حزم و مسعودی آن را منسوب به یک پادشاه باستانی قوم موسوم به برهمی یا برهمن پنداشته اند، و با آنکه بیرونی از روی تحقیق آن را مأخوذ از نام براهم به معنی یا مرادف مفهوم طبیعت می خواند، بعضی متأخران مثل تهانوی صاحب کشاف اصطلاحات، ظاهراً از باب تلفیق آن با بعضی روایات مسلمین، نام ایشان را منسوب به براهیم می خواند و البته خطاست [۱۵۱].

عبادت اصنام که مذاهب مختلف هند نزد متکلمان ما غالباً سرانجام به نحوی مجرب بدان می‌شده است چنانکه گفته‌اند در آن طریقه اصنام را به مثابه صورت و مثال آلهه خویش نیایس می‌کرده‌اند، و البته آنچه را مصنوع خود آنها بود صانع خویش نمی‌شمرده‌اند. قول به تناسخ که به تصریح بیرونی یک نشانه مذاهب هندوان تلفی می‌شد [۱۵۲] البته برخلاف مشهور اختصاص به دیانات هند نداشت، جز آنکه در تمام دیانات اهل هند مقبول شمرده می‌شد. معه‌ذا شهرستانی در الملل و النحل تأکید می‌کند که هیچ «ملتی» از قول به تناسخ خالی نیست [۱۵۳]، نهایت آنکه تناسخیان هند در این باب اعتقادی قویتر دارند و قول به ادوار را هم که تناسخ ادوار و اکوار نام دارد از همین معنی اخذ کرده‌اند. شهرستانی در توجیه این دعوی قوم ظاهراً از تأمل در اقوال خود آنها خاطرنشان می‌کند که «هندوان چون حال آن مرغ را مشاهده کرده‌اند که طی روزگاران در وقتی معین ظاهر می‌شود و خویشتن را می‌سوزد و از آنچه از وی باقی می‌ماند مرغی دیگر نظیر آن پدید می‌آید پنداشته‌اند که مگر حال دنیا و اهل آن هم در طی ادوار و اکوار همین حکم را دارد» [۱۵۴]. معه‌ذا شیوع این مقالات در نزد هندوان و یونانیان باستان که در اساطیر آنها بارها آلهه و قهرمانان به صورت جانوران و نباتات و اشیاء درمی‌آیند گاه این فکر را برای مورخ القا می‌کند که این گونه دعوی در واقع تقریر و بیان تاریخ مقالات و عقاید قوم است که در جهت عکس ترتیب وقوع نقل می‌شود [۱۵۵].

اینکه فکر تناسخ در قول هندوان به آنچه در تعلیم فیثاغورس و اصحاب مذاهب اورفتوس آمده است شباهت بارز دارد و شاید از ارتباط بین تعلیم هندوان با تعلیم فیثاغورس حاکی باشد، هر چند گاه گفته‌اند اصحاب فیثاغورس مذهب او را در هند شایع کرده‌اند [۱۵۶] باز بعید می‌نماید که قول به تناسخ ارواح از طریق نشر عقاید وی در هند شیوع یافته باشد، هر چند قول بدان در نزد قدمای هندوان و آریاهای ودایی ظاهراً سابقه ندارد. به هر حال اعتقاد به تناسخ که متضمن قول به انتقال دایم و متوالی ارواح از بعضی اجساد به اجساد دیگر باشد همان است که اصحاب طریقه اورفیک<sup>+</sup> در زبان یونانی از آن به «دایره ولادت»<sup>+</sup> تعبیر می‌کرده‌اند و مراد از بازگشت ابدی همان است [۱۵۷]. اما نزد هندوان ظاهراً ناشی از این معنی باشد که احساس هماهنگی و

<sup>+</sup> Orphique, Kyklos tes Gèneséos

وحدت با سایر موجوداتی که در پیرامونش هست انسان را متوجه به این معنی کرده باشد که روح وی نیز قبل از آنکه منشأ حرکت و حیات در جسم وی گردد در انواع موجودات دیگر حلول داشته است و بعد از مرگ وی نیز به ابدان و هیاکل دیگر منتقل می‌شود. التزام ریاضت هم که متضمن تهذیب نفس و ترک دنیا و لذات آن است، آن گونه که بعضی محققان اسلامی گمان کرده‌اند، باید از تأثیر تعلیم فیثاغورس ناشی بوده باشد که گویند پیروان وی در هند اشتغال به چنین ریاضت را مایهٔ نیل به سعادت ابدی می‌خوانده‌اند [۱۵۸] و این دعوی غرابت دارد. کسانی هم که نزد اصحاب مقالات «اصحاب البده» خوانده شده‌اند و در واقع اصحاب مذهب بودا باید باشند نیز نیل به مرتبهٔ «بودهیته» را که مرتبهٔ انسان طالب سبیل حق باشد موجب الزام صبر و ترک نفس و عفت از محرّمات و خودداری از شهوات می‌دانسته‌اند [۱۵۹] که همان اشتغال به ریاضت و مجاهدت باشد، و بدون شک التزام ریاضت در دیانات هند از لوازم قول به «سمساره» است، چرا که برای رهایی از محنت حیات مجدد و مستمر، تزکیهٔ نفس و تطهیر آن، از تجانس با عالم جسم، اقتضای اشتغال به ریاضات را داشته است، و هندو که از محنت زندگی در یک اقلیم مرطوب و گرم غالباً رنج می‌برد، با تمسک به ریاضت و التزام این مجاهدات خود را از رنج مرارت تجدید ولادت در امان می‌یافته است، و بدین گونه التزام ریاضت و اعتقاد به تناسخ از لوازم یکدیگر بوده‌اند و عبادت اصنام و هیاکل هم، که ارتباط بلاواسطه با مراتب آلهه است، البته به انکار نبوات منجر می‌شده است، و وقتی هر کس بلاواسطه از طریق التزام ریاضت و تمسک به قربان و نیایش به اصنام و هیاکل که مظاهر آنها محسوب‌اند بدانها تقرب می‌توانند جست حاجت به واسطه‌یی نمی‌یابند، نبوات را انکار می‌کنند و نیل به فنا را که رهایی نهایی از چنبرهٔ ادوار تناسخ است از طریق همین ریاضتهای فردی و شخصی بیشتر ممکن می‌دانند، و بدین سان در واقع ویژگیهای دیانات هندی در آنچه به مبادی فکری آنها مربوط می‌شود با یکدیگر تلازم و ارتباط منطقی دارند.

معهدا تمام انواع خرافات بدوی و بقایای تقالید اقوام بومی و انقراض یافتهٔ باستانی آن دیار در دیانات هندی به انحای مختلف مجال انعکاس دارد. اعتقاد به آیین ارواح در نیایش جبال و اشجار و رودها و احجار و اجرام آسمانی و ارواح آباء در بین آنها باقی است، اعتقاد به توتیمه<sup>+</sup> از جمله در رسم تکریم نسبت به گاو و میمون و نیایش

+ Totemism

آلهه‌یی که به صورت حیوانات تقدیس می‌شوند و در تحریم برخی اغذیه و تحریم ازدواج بین بعضی قبایل و طبقات، هم‌چون در علم سحر و جادو که نیز از بقایای دیربندوی است هنوز در بین قوم رواج و شیوع دارد، و در حقیقت تحول این عقاید و تقالید به دیانات مبتنی بر تناسخ و ریاضت که آیین باستانی هندو را با دیانات بودایی و جینی<sup>+</sup> مربوط و متصل می‌دارد تصویری از تمام تاریخ حیات فکری و روحانی کل دنیای هند را عرضه می‌کند.

در تقریر مذاهب و دیانات اهل هند، که اثر عظیم ابوریحان بیرونی به نام تحقیق ماللهند جامع دقایق و لطایف معارف آنهاست، از گفته مسعودی در مروج الذهب برمی‌آید که ابوالقاسم البلخی در کتاب عبون المسائل والحوایات، و هم‌چنین حسن بن موسی النوبختی در کتاب الآراء والدیانات تفضیلهایی جالب نقل کرده‌اند [۱۶۰]. اما خود مسعودی اختلاف مذاهب اهل هند را در طی حکایت یک مناظره افسانه‌آمیز به اختلاف اقوال بین هفت تن از حکمای قوم منسوب می‌دارد که در باب اصل عالم و احوال انسان و سعادت قصوی هر یک قولی داشته‌اند و بعد از آنها در باب آن اقوال و پرسشهای گونه‌گونی که در سخنان آنها مطرح شده است بین اهل هند تنازع و اختلاف برخاسته است و بدین سان مذاهب و آراء گونه‌گون آنها بالغ بر هفتاد مذهب شده است [۱۶۱]. به هر حال در نزد مسلمین، اهل هند اصحاب حکمت و نظر محسوب می‌شده‌اند چنانکه در هر گونه حکمت بر تمام مردم برتری داشته‌اند [۱۶۲].

بدون شک فهم دقایق اقوال این طوایف که به قول این مورخ مسلمان در حکمت بر تمام اقوام برتری داشته‌اند در گرو نیل به روح تفاهم و اجتناب از رعونت فکری است که ابوریحان بیرونی در تحقیق مقالات هند به کار بسته است، و خلوص او در جستجوی حقایق این تعلیم آن گونه که به طور ضمنی در آغاز کتاب ماللهند بدان اشارت دارد یادآور توصیه‌های فرنسیس بیکن فیلسوف انگلیسی در الزام اجتناب از انواع بتهای فکری است، و می‌تواند هم برای آن کس که بخواهد با قوم در چنین مقالات مجادله نماید سودمند افتد، و هم به آن کس که طالب مخالطت و معاشرت با قوم است فایده بخشد. امروز هم محققانی که بخواهد به ادراک و تحلیل این آراء بپردازد بدون این تفاهم خالی از رعونت و بدون توجه به اینکه مفاهیم اندیشه و تعلیم آراء و مقالات اهل هند در قالب تعبیرات



عادی السنه دیگر به آسانی نمی‌گنجد از عهده این کار بر نمی‌آید [۱۶۳].

اطلاعات ما راجع به مقالات و دیانات اهل هند در حال حاضر مبنی بر تعداد کثیری آثار منظوم و منشور است از باستانی و غیرباستانی که در السنه مختلف از سنسکریت و پراکریت و پالی تا چینی و تبتی تدوین و تحریر شده است و تعیین تاریخ دقیق تصنیف یا گردآوری این مآخذ هم هنوز به نحو قاطع و مطمئن ممکن نیست. از این میان کتابهای کهنه‌تر، از جمله وداها و تفسیرهای قدیم آنها، شامل عقاید کهنه‌تر و اصلیت است، لیکن آثاری هم که به آن اندازه کهنه نیست بسا که از طریق اشتغال بر اشارات مربوط به عقاید عامه، پاره‌بی مقالات و آراء بسیار کهنه را که در بین عامه سابقه دیرین داشته است و احیاناً در آنچه از کتابهای کهنه باقی است منعکس هم نیست شامل باشد، و حتی برخی حرافات و آداب و امثال عامیانه هم که سیاحان و محققان متأخر از احوال قوم نقل کرده‌اند ممکن است بقایایی از عقاید و مقالات اصلی و کهنه را که در کتابها نیست متضمن باشد.

به هر حال کهنه‌ترین متون مهم در باب دیانات و آراء اهل هند، از جمله مجموعه سرودهای موسوم به ودا<sup>+</sup>، تفسیرهای کهنه موسوم به برهمانا<sup>+</sup>، مجموعه شرایع و قانونهای موسوم به منو<sup>+</sup>، تقریرهای موسوم به اوپانیشاد<sup>+</sup> را شامل می‌شود، و همچنین هم کتابهای متعدد مربوط به آیین بودا، و هم مجموعه حماسه‌های مهابهارت<sup>+</sup> و رامایانا<sup>+</sup> و مجموعه داستانهای موسوم به پورانا<sup>+</sup> را در برمی‌گیرد، و در تمام این آثار که شامل حکمت و دین و عرفان قدیم قوم است صبغه وحدت وجود نهفته یا پیداست و با وجود تنوع دیانات و تعدد نژادها، قول به تناسخ ارواح و اعتقاد به نجات از طریق ریاضت هم تقریباً در همه این مقالات هست و گویی ارتباطی با محیط طبیعی و اقلیمی سرزمین هند داشته باشد [۱۶۴].

آنچه از مجموعه این آثار و روایات در عقاید و مقالات کنونی رایج در سرزمین هند انعکاس دارد و از آن به کیش هندو<sup>+</sup> تعبیر می‌شود با نحله‌های گونه‌گون و فرقه‌های متعددی که در آن هست صورت تحول یافته و تا حدی اصلاح شده دیانات کهنه قوم است که طی قرن‌ها غیر از اصل آریایی، عناصری از عقاید و آداب اقوام بومی ماقبل

+ Vedas, Brahmanas, Manu, Upanishads, Mahabhartas, Ramayana, Puranas, Hinduism

آریایی این سرزمین را هم در خود جذب کرده است. بررسی این مجموعه از دیدگاه مورخ ادیان این نکته را نشان می‌دهد که شاید در هیچ جای دیگر عالم نوع انسان تا این حد در افکار و تجارب عرفانی و حکمی خوض نکرده باشد و به این اندازه در خرق آستار حیات و کشف اسرار آن سعی و جهد نسته و بی ملال به کار نسته باشد.

در بین دیانات و آراء اهل هند آنچه دیانت عدم یا در حکم آن محسوب است آیین برهمن<sup>+</sup> یا کیش هندوست که لااقل از هشت قرنی قبل از میلاد مسیح در هند وجود داشته است، و دو آیین دیگر که مذهب خنسی و مذهب بودایی<sup>+</sup> است در حقیقت دو مکتب از همین آیین محسوب‌اند، و با آنکه سرنوشت متفاوت داشته‌اند هر دو نیز در قرن ششم قبل از میلاد به وجود آمده‌اند، معیناً آیین برهمن هم خود، از نظرگاه مورخ، شامل یک دوره کهنه‌تر می‌شود که آن را آیین ودایی می‌خوانند، و دوره تازه‌تری که بعد از آن و با الهام از آن پدید می‌آید همان صورت معمول آیین برهمن محسوب است که از آن به کیش هندو هم تعبیر می‌کنند [۱۶۵].

حفاریهایی که در موهنجودارو<sup>+</sup> در کرانه باختری سند سفلی، در هاراپا<sup>+</sup> واقع در مناطق شمالی آن ناحیه و همچنین در چیتالدروک<sup>+</sup> در نواحی مجاور ایالت میسور در هند از اوایل ربع دوم قرن حاضر بتدریج انجام یافته است نشان می‌دهد که لااقل از حدود چهار هزار سال قبل از میلاد مسیح تمدن و فرهنگ انسانی در سرزمین هند شکفتگی قابل ملاحظه‌ای داشته است. مخصوصاً در نواحی سند کشف آثار تمدن و بقایای شهرهای مدفون بی نشان مانده‌یی که از دیرباز تمدن آنها با آنچه در سرزمین سومر در جنوب بین‌النهرین قدیم‌ترین آثار تمدن محسوب می‌شده است، حاکی از قدمت فرهنگ ماقبل آریایی شبه قاره هند است، و شباهتهایی که میان این شهرهای مربوط به سه هزار سال قبل از میلاد با بعضی بلاد سومر و بابل قدیم وجود دارد این مسئله را مطرح می‌کند که آیا بین تمدن سومریها و حتی نژاد آنها با بومیان ماقبل آریایی این نواحی در هند هیچ رابطه خویشی و پیوند نژادی وجود نداشته است؟

مورخان در این باره جوابهای مختلف داده‌اند که جمله حدس و پندارست، اما برای تاریخ ادیان آنچه تقریباً محقق است این نکته است که بقایای دیانات و آراء وابسته به این تمدنها، که در دنبال هجوم آریاها به سرزمین هند و مقارن اواسط هزاره

+ Brahmanism, Buddhism, Mohenjo- Daro, Harapa, Chitaldruk

دوم قبل از میلاد روی داده است تدریجاً به همین سبب یا به جهات دیگر از بین رفته‌اند، در آیین آریاهای مهاجم، که خود را به سبب زیبایی صوری و شاید به اتکای تفوق نیروی جنگی خویش در مقابل بقایای بومیان محلی به نام آریا (=نجیب) می‌خوانده‌اند [۱۶۶] و ظاهراً از حیث فرهنگ و تمدن با آنها قابل مقایسه نبوده‌اند، لابد تأثیر قابل ملاحظه‌ی باقی گذاشته‌اند.

از جمله این اقوام طوایف ناگا<sup>+</sup> منسوب به آردهایی در همین مفهوم توتمی که اعقاب آنها هنوز در تپه‌های دورافتاده شمال هند باقی مانده‌اند، و طوایف دراویدی<sup>+</sup> که بقایایشان هنوز در اقصای جنوب هند وجود دارند ظاهراً نمونه‌هایی بیشتر نیستند، و شاید جماعات تحقیر شده که قرن‌ها در مذلت و مسکنت به عنوان پاریا<sup>+</sup> - در مقابل آریا - زیسته‌اند نیز بقایایی از همین بومیان ماقبل آریایی باشند. به هر صورت از این بومیان باستانی طوایف شمالی ناگا ظاهراً در مرحله توتم پرستی، و طوایف جنوبی دراویدی در مرحله پرستش ارواح سر می‌کرده‌اند و در عین حال هر دو طایفه از نواحی سند و پنجاب تا گنگ و دکن توسل به اعمال سحر و جادو را همچون وسیله‌ی برای ایمنی از شرور ارواح مودی و از مصایب ناشی از خشم طبیعت ضروری می‌یافته‌اند.

از آثار مذاهب این اقوام بومی که در عقاید و مذاهب امروز آریاهای هند هنوز باقی است یکی این است که بعضی جانوران مانند ماده گاو و میمون و افعی هنوز نزد این اقوام مقدس تلقی می‌شود. برخی از آلهه عوام هم گاه موجوداتی هستند دارای سریا اندام حیوانات، و همچنین پاره‌ی نباتات هم هست که در برخی نواحی از جمله در دکن تقدیس می‌شوند. تکریم و تعظیم در مورد اجرام سماوی در بین هندوان معمول است. همچنین احترام فوق‌العاده‌ی که نسبت به برخی رودخانه‌ها علی‌الخصوص رود گنگ دارند، و نیز تقدیسی که در حق اموات به جا می‌آورند، و اعمالی که دارای جنبه سحر و جادوست و هم احترام فوق‌العاده‌ی که نسبت به لینگا<sup>+</sup> یا صورت مردینه انسانی قایل‌اند و آن را به مثابه عامل موثر در کثرت نفوس و ازدیاد ارواح تلقی می‌کند، جمله بقایایی از مذاهب توتم پرستی و اعتقاد به تأثیر ارواح است که حتی هنوز هم در بین طوایف و فرق مختلف هندوان باقی مانده است، و ظاهر آن است که اکثر قبل از ورود آریاها به سرزمین هند در آن نواحی رایج بوده است. حتی بعضی محققان این سؤال را

<sup>+</sup> Nagas, Dravidians, Paria, Linga

مذبح کرده‌اند که با سبید مقدس به حیول و نه‌سج ر هم که در ودها به آنها هیچ اشارتی نیست و در واقع در نتیجه به حیول مربوط است چیزی از آیس برستن احداث را اعتقاد به وجود توت‌های حیدار به هم تنص می‌داند، در همین عقیده مقل آریایی اقوام بومی هند هست که به مرور زمان دیگر در دریاها عهد ودا، ضمن تعالیم برهمنان در آیین هندوان آریایی راه یافته باشد؟

داری آریه‌های هند که مفاز اواسط هراره دوم قبل از میلاد ط‌هراً نخست از طریق نواحی سند و به صورت مهاجم وارد قلمرو شهرهای پربخت و آباد این مناطق شدند و در جانب پنجاب پیس رفتند و سپس دسته‌های دیگر آنها از جانب هندوکش و هیمالیا به آن سرزمین آمدند و آنکه هم مسوب به نژاد واحد بودند پس آنها را آریاهای دسته نخست کشمکشهایی احتد پذیر رخ داد که انعکس آنها را در حماسه‌های قدیم قوم مانند مهابهارت و رامایانا می‌توان یافت.

آیین تمام این طوایف، مثل آیس آریاهای ایرانی، براساس خوش‌بینی و خوش‌دلی و جنگ و پیروزی مبتنی بود و صبغه بدبینی که بعدها در تعالیم برهمنی مابعد ودایی حاصل شد در نزد آنها وجود نداشت. بعلاوه طرز زندگی شبانکارگی<sup>+</sup>، که به دنبال غلبه بر اراضی و مراتع اقوام بومی تدریجاً رسم و راه کشاورزی و زمینداری هم به آن افزوده شد، البته دیانت و آراء مناسب با این طرز معیشت را هم اقتضا داشت. در عین حال بقایای آیین مشترک آریایی هم تا آنجا که با طرز معیشت و محیط جدید توافق داشت بیش و کم در نزد این طوایف نیز تا حدی، مثل آنچه نزد آریاهای ایرانی قبل از زرنشت معمول بود، باقی ماند. از جمله نیایش آتش که نزد اجداد قوم و در مساکن قدیم آنها از صاعقه به وجود آمده بود و به همین سبب به عنوان یک پدیده آسمانی و مافوق طبیعی مورد عبادت بود در نزد آنها هم مثل آریاهای ایرانی همچنان با تشریفات قدیم و با نام دیرینه آریایی «آتش» استمرار خود را حفظ کرد [۱۶۷] و البته بسیاری اساطیر و تعدادی آلهه مشترک هم بین آنها همچنان باقی بود.

جامعه سه طبقه آریایی قدیم هم که شامل کاهنان، جنگ‌آوران، و تولیدگران می‌شد، و ارتباط هر طبقه با آلهه حامی خویش احوال دنیای زمینی قوم را در پانتئون آسمانی آنها نیز منعکس می‌کرد در نزد آریاهای هندی به اقتضای احوال خاص اقلیم و محیط زندگی جدید منجر به ایجاد طبقات متفاوت مجزایی شد (= کاست)<sup>+</sup> که عبور از

+ Pastorale, Castes



مرز هر یک به داخل قلمرو دیگری در طی نسلها و قرون اگر هیچ امکان می یافت جز در دنبال حوادث عظیم و آن هم بندرت پیش نمی آمد و هر چند در نزد آریاهای ایران هم چیزی از این نظام دیده شد، هرگز اختلاف این طبقات به آن اندازه که در هند معمول شد عبورناپذیر باقی نمی ماند.

به هر حال این جامعه مبتنی بر طبقات سه گانه در زندگی زمینی قوم در بین آریاهای هند به نحو بارزی طبقات آله را نیز از هم جدا کرد. از این جمله، چنانکه محققان نشان داده اند، در نزد آریاهای قدیم هند در مقابل طبقات سه گانه کاهنان (برهمن)، جنگ آوران (کشاثریا)<sup>+</sup> و تولیدگران (ویشیا)<sup>+</sup>، بترتیب آلهه وارونا-میترا<sup>+</sup>، ایندرا<sup>+</sup>، و دو آلهه توآمان به نام ناستیا<sup>+</sup> قرار دارند که در حقیقت احوال محسوس جامعه زمینی را در قلمرو آسمان نیز منعکس می ساخته اند. این مراتب سه گانه به احتمال قوی در نزد آنها باید میراث کهنه بازمانده از زندگی مشترک احتمالی اقوام موسوم به هندواروپایی باشد [۱۶۸].

قدیمترین صورت آیین هندوان آریایی که آنچه کیش هندو خوانده می شود صورت تحول یافته آن است آیین ودایی<sup>+</sup> نام دارد که مبتنی بر تعالیم ناشی از چند مجموعه اوراد و ادعیه و اقوال منظوم باستانی موسوم به وداهاست، و آنچه از این مجموعه ها برمی آید جامعه قدیم آریایی هند را طالب نعمت و مکنّت، صاحب قدرت و دولت و احشام و مواشی نشان می دهد، چنانکه هدف حیات قوم را هم نیل به پیروزی در جنگ و میل به دستیابی بر زندگانی طولانی و شادمانه فرامی نماید. جامعه شامل قبایل متعدد، و هر قبیله تحت حکم فرمانروایی است که قدرتش موروثی است و عنوان راجه (رای) دارد و با توسعه حوزه قدرت قبیله حشمت و مکنّت شخصی او هم افزونی می یابد و تدریجاً صاحب جلال و مالک قصر و بستان می شود. در داخل قبیله طبقات کاهن و جنگاور از طبقه تولیدگر که کارش شبانی و زراعت محسوب است اهمیت و قدرت بیشتر دارد، اما در تمام طبقات، خانواده تحت امر پدر (پیتار)<sup>+</sup> واقع است که هر چند زن مطیع و منقاد او نیست اما قدرت شوهر را در داخل خانواده قاهر و بی منازع می یابد.

آلهه قوم، چنانکه در نزد آریاهای باستانی ایران هم دیده می شود، در آن زمان

+ Ksathria, Vaisya, Varuna- Mithra, Indra, Nastyas, Vedism, Pitar

غالباً مظهر قوای طبیعت محسوب می‌شدند، چنانکه وارونا مظهر آسمان، ایندرا تجسم طوفان و جنگ، و آگنی<sup>+</sup> خدای آتش بود. خدایان دیگر هم چون وایو<sup>+</sup> مظهر باد، و اوش<sup>+</sup> مظهر فجر از همین گونه آلهه و جملگی مظهر قوای طبیعت به شمار می‌آمدند. نیایش این آلهه شامل مراسم قربانی و نیاز، تلاوت ادعیه و اوراد بود که وداها جامع آن بودند و به همین سبب مجموع این مناسک و عقاید را مورخان «آیین ودا» خوانده‌اند.

بدین گونه، آنچه آیین ودا خوانده می‌شود مبتنی بر مجموعه‌یی از تعدادی منظومه‌های قدیمی است که در حکم کتاب مقدس پیروان این آیین محسوب است و از لحاظ تاریخ ادیان، دیانت فاتحان آریایی هند را در اوایل ورود آنها به آن سرزمین نشان می‌دهد. «ودا» مرادف وید در مفهوم معرفت و دانش است، اما در سنت آیین قوم، مراد از آن دانش و معرفتی است که نه از طریق چشم بلکه از طریق گوش به دست می‌آید، و این نکته غیر از سابقه تقدم آنها بر عصر اختراع خط حاکی از آن است که این تعالیم در مجالس و مجامع بر طالبان به طریق سماع القا می‌شده است. منظوم بودنشان هم مبنی بر آن است که کاهنان در ضمن القای آن معرفتها می‌خواسته‌اند حفظ و نقل آنها را نیز آسانتر کرده باشند، و ادعیه و اورادی را که در آنهاست و عین الفاظ آنها متضمن تأثیر خاص تلقی می‌شده است از هرگونه دگرگونی که خروج از صورت نظم و وزن ممکن بوده است برای آنها پیش آورد مصون نگه دارند، و اینکه همه جا در طی کتابها به جای آنکه عبارت «نوشته شده است» گفته شود «شنیده شده است» می‌آید از همین جاست. به هر حال این «منظومه‌ها» ی ودایی در عین حال هم آراء و دیانات آریاییهای هند را نشان می‌دهد و هم چیزی از مقالات و آداب اقوام و طوایف بومی مورد هجوم قوم را منعکس می‌نماید.

کهنه‌ترین بخش ودا که ریگ ودا<sup>+</sup> نام دارد مشتمل بر تعداد یکهزار و بیست سرود یا دعاست که ظاهراً بین پانزده تا ده قرن قبل از میلاد به زبان آریاهای هند - موسوم به سنسکریت - نظم شده و به اجزاء و دفترها تقسیم گردیده است و شاید قدیمترین مجموعه کتاب دینی است که اکنون در دسترس نوع انسان واقع است. البته تعداد اصلی این مجموعه معارف منظوم که به نام وداها خوانده می‌شود معلوم نیست، از وجود چهار مجموعه آن با عنوان: ریگ ودا، ساما ودا<sup>+</sup>، یاجور ودا<sup>+</sup>، و آثروه ودا<sup>+</sup> که اکنون

+ Agni, Vayu, Ushas, Rig- Veda, Sama- Veda, Yajur- Veda, Atharva - Veda

باقی است بعضی محققان حدس زده‌اند که از اصل قدیم آنها باید تعداد قابل ملاحظه‌یی مفقود یا قبل از ضبط و کتابت فراموش شده باشد.

این مجموعه منظوم که باقی است مشتمل بر دعاها و سرودهای مربوط به اجرای مناسک مذهبی و پاره‌یی اشعار حکمی و عرفانی است، همچنین تعدادی اوراد و عزایم و حرز و تعویذ و اقوالی که بکلی به امور غیردینی مربوط است نیز در آنها هست. نکته‌یی که در این میان شایان تأمل است این معنی است که در سراسر این تعالیم منظوم رایج در بین آریاهای فاتح کمترین اشاره‌یی هم به فکر «حلول و تناسخ» که اکثر محققان همواره آن را عمده‌ترین ویژگی مذهب هندوان می‌دانند نشده است، والبته مجرد این معنی هم متضمن نفی اصالت آن در نزد قوم نیست. رسم تلاوت این سرودها به وسیله کاهنان و همراه با آداب و رسوم خاص در واقع تا حدی متضمن ضرورت اجتماعی و بیشتر مبنی بر احتیاط در باب احتمال تصرف در آنها به وسیله ناهلان باید بوده باشد، و از همین روست که حتی بعد از کشف و اختراع خط نیز مدت‌ها آن را سینه بسینه نقل می‌کرده‌اند و از ضبط و تدوین آن اجتناب ورزیده‌اند و همین نکته شاید در واقع تا حد زیادی آنها را از تحریف و تصحیف مصون داشته است [۱۶۹].

در طی سرودهای ودایی تقریباً تمام مظاهر طبیعت و آلهه مربوط به آنها مورد خطاب و نیایش واقع می‌شود: آفتاب، باد، آتش، نورو هر چه انسان با آن سروکار دارد. مع هذا کثرت و تعداد موارد نیایش این آلهه در مجموع از وجود سلسله مراتبی بین آنها حاکی است که شاید ناشی از عادت طالبان دعا یا علاقه کاهنان باشد، نه درجات واقعی خدایان. بدین گونه به احتمال قوی وداهای موجود بیشتر حاوی فهرست خدایان گزیده کاهنان به نظر می‌رسد تا فهرست کامل مجموعه خدایان قوم. از این جمله آنکه نامش بیش از همه و به تکرار بسیار در میان می‌آید ایندراست. ایندرا رب طبیعت و پروردگار رعد و صاعقه و طوفان و باران است و در عین حال خدایی است که تعلق به تمام قوم دارد و از این رو جنگجو و سلحشور است و «به خاطر حمایت قوم خود به هنگام ضرورت جنگهای مشعشع می‌کند و پیروزیهای درخشان حاصل می‌نماید». در مقابل او خدایی هم به نام رودرا<sup>+</sup> نیایش می‌شد که رب سیل و طوفان مخرب و دشمن قوم محسوب می‌شد و نیایش او در واقع بیشتر برای نیل به ایمنی از گزند شرور او بود. بعلاوه





می‌شد و قربانی که تقدیم آن اساس نیایش بود همراه با تلاوت و ترتیل سرود و دعا با سادگی تمام نیاز می‌گشت، لیکن تدریجاً به مرور زمان طبقه کاهنان آداب و ترتیب خاص برای تمام این کارها مقرر و معمول کردند که برای خود آنها موجب نیل به امتیازی پایدار در جامعه گشت. تفوق و تقدم آلهه مورد قربانی و فديه هم بدان سبب بود که لب لباب و اُس اساس تعالیم آیین قوم در مجموعه تعلیم و دهاها بیان ارزش و اهمیت فديه و قربانی بود. چنانکه ارواح برای دوام بقای خویش در نشئه عقبی حاجت داشتند که از هدایا و ندوری که در ایام عزا نثار آنها می‌شد تغذی کنند، آلهه فناپذیر هم گمان می‌رفت از اینکه قربانیهایی از طریق آتش به آنها نیاز گردد و به نام آنها چیزی از سوما را که شراب ابدیت است نثار و اهرق نمایند مستغنی نیستند.

فديه و قربانی در اعتقاد قوم آلهه را هم حفظ می‌کرد، آنها را بقا و دوام می‌داد، و بدین سان آنچه وجود را که آلهه مبدأ آن محسوب می‌شدند موجب می‌گشت فعل و عمل بود که در نزد قوم منشأ وجود به شمار می‌آمد، و اینجا فعل و عمل انسان که همان فديه و قربانی بود امری را که خارج از وجود وی و بالاتر و برتر از انسان بود به وجود می‌آورد و در عین حال به وساطت و مشیت آلهه در انجام مقاصد و اسعاف مطالب انسان هم مؤثر واقع می‌شد و برای آحاد ناس هم مثل آلهه دوام و بقا را تأمین و ممکن می‌ساخت. این نکته از غرایب مقالات قوم محسوب است که فهم آن برای کسانی که با مبادی فکری این آیین آشنایی ندارند از اشکال بسیار خالی نیست [۱۷۱].

بدون شک در بحبوحه قوت و رواج آیین ودا پاره‌یی اذهان، از بین کاهنان قوم که سرایندگان وداها بوده‌اند، احیاناً مواجه با این فکر می‌شده‌اند که این آلهه متکثر متنوع آیا جملگی مظاهر مختلف خدایی ناشناخته و واحد و قادر و قاهر که رب الارباب باشد نیستند؟ و این فکر در جای جای وداها انعکاس دارد، چنانکه گویی در ورای آیین عوام اعتقاد به خدای واحد و رب الارباب تا حدی جزو آیین خواص تلقی می‌شده است. از جمله یک جا گفته می‌شود: «خردمندان وجود یکتای یگانه را به چندین اسم موسوم کرده‌اند: آن را اگنی، میترا، وارونا خوانده‌اند.» جای دیگر بر سبیل استفهام می‌پرسد: «آن کس که حیات عطا می‌کند، که قوت عطا می‌کند، که ابدیت سایه اوست، که مرگ سایه اوست - این کدامین خداست که ما او را به وسیله فديه و قربانی تقدیس می‌کنیم... آن کس که به قدرت خویش دیدگان را حتی بر فراز آسمانها به گردش درمی‌آورد، آتش قربانی را به وجود می‌آورد و قدرت می‌دهد، آن کس که تنها اوست که بر همه خدایان

دیگر برتری دارد - ایس کدامین حداسبت که ما او را به وسعت فدیة و قربانی تقدیس می‌کسیم. «حای دیگر در باب «شیء واحد» که آن را مقدم بر وجود عالم می‌خواند می‌گوید: «خواه جهان را همو آفریده باشد یا نه، اوست که می‌داند این آفرینش از کجاست آمده است.». در این افکار در عین حال نشانه‌یی از طرز فکر «لادریه» هم هست که گویی در این باب نفی و اثبات هر دو را مسلم بر حدرت تنفی می‌کند. پیداست که این‌گونه اشارات در وداها (کتاب دهم، سروده‌ی ۱۲۱ و ۱۲۹) حکایت از وجود حیاتی عقلانی و روحانی بسیار دقیق و متعالی در بین کهن‌قوم می‌کند که ظهراً بشرو توسعه آنها تدریجاً آیین ودا را به آنچه مخصوصاً آیین برهمنی می‌خوانند و در حقیقت صورت تکامل یافته آیین برهمن محسوب است می‌رساند و در عقیدة دیسی قوم تصور و تکامل مشهودی را سبب می‌گردد که پایان عصر ودایی به آنجا منتهی می‌شود، و تدریجاً آنچه برد مسلمین مقالات براهمه خوانده می‌شود در نزد هندوان شایع و مقبول می‌گردد.

در واقع مقارن اوایل قرن هشتم قبل از میلاد مسیح طایفه برهمنان از آیین ودا کیش نازه‌یی به وجود آوردند که هر چند بر همان مبادی مبتنی بود، در حقیقت غرض از ایجاد و تعلیم آن تسجیل مقام معتبر فوق‌العاده‌یی بود که آنها در جامعه هندو (=آریاهای هند) برای خود به دست آورده بودند، و این همان دیانتی بود که آیین برهمن در مفهوم انحصار خوانده می‌شود. این طبقه به سبب آنکه تدریجاً اجرای مناسک فدیة و قربان را به خود اختصاص داده بودند، و تلاوت سرودها و دعا‌های ودایی را هم به دیگران رخصت نمی‌دادند، اهمیت فوق‌العاده‌یی در جامعه پیدا کردند، و چون اشتغال به سحر و جادو هم به آنها اختصاص داشت و برای سایر طبقات ناروا محسوب می‌شد قدرت آنها افزونی یافت، و برای این اعمال هم اجرت‌هایی مطالبه می‌کردند که تدریجاً برای ایشان توانگری و نفوذ و قدرت ناشی از آن را هم تأمین کرد [۱۷۲].

مقالات براهمه، بدان گونه که نزد مورخان و متکلمان اسلامی از یعقوبی و مسعودی و بیرونی تا بغدادی و شهرستانی و ابن حزم نقل است، مربوط به ادوار بالنسبه متأخر این آیین و در واقع صورتی است از آنچه در عهد مسلمین یا قرون نزدیک به آن در تعلیم برهمنان انعکاس داشته است. قول آنها را در نفی نبوات بیرونی و بغدادی و شهرستانی خاطر نشان کرده‌اند، و متکلمان هم مثل امام فخر در محصل و علامه حلی در شرح تجرید در ابطال آن استدلال نموده‌اند، و ابوریحان قول آنها را در این باب با آنچه از یونانیان باستانی منقول است قابل قیاس یافته است.

در باب نام برهمن یا برهام و انتساب طایفهٔ براهمه یا براهمیه به آنها هم اقوالی که در مروج الذهب مسعودی و تاریخ یعقوبی آمده است هر چند مبنی بر شایعات به نظر می‌رسد [۱۷۳] لا اقل توجه مسلمین را به تفوق و تقدم فوق‌العادهٔ آنها بر سایر اصناف و طبقات اهل هند که ابوریحان نیز بدان اشارتی توجیه‌آمیز دارد نشان می‌دهد. ابوریحان از کتابی هم نام می‌برد که گفته‌اند ارسطو در جواب پرسشهای آنها، آن گونه که از جانب اسکندر به نزد او فرستاده شده، ذکر کرده است و بغدادی از کتابی که امام شافعی در رد آنها نوشته است سخن می‌گوید.

با این همه چنانکه از اشارت بیرونی برمی‌آید، در عصر وی ظاهراً بعضی از براهمه آنچه را از کتاب بید (= ودا) تلاوت و تعلیم می‌کرده‌اند خود گه گاه بدرستی معنی آن را درک نمی‌نموده‌اند و از این جمله پیداست که آیین برهمن تدریجاً از معارف عصر ودایی فاصله گرفته است و آنچه براساس آن به وجود آورده است مجموعه‌یی تازه به شمار می‌آمده است. لیکن برای مورخ ادیان درک جزئیات تعلیم براهمه و تحول مبادی آن بدون توجه به آغاز این تحول و تأمل در مراحل دگرگونی آن ممکن نیست و به مجرد آنچه در این باب در اقوال شهرستانی و دیگر متکلمان آمده است اکتفا نمی‌توان کرد. آنچه کتابهای مقدس آیین برهمن محسوب است شامل دو مجموعهٔ عمده است: کتابی به نام برهمن و کتابی موسوم به اوپانیشاد. از این جمله مجموعهٔ برهمن باید در حدود قرن هشتم تا ششم قبل از میلاد تدریجاً تصنیف شده باشد و بیشتر مشتمل است بر رساله‌هایی در باب فدیة و قربانی و تقریر حکمت و فایده‌یی که در جزئیات مناسک مربوط به آنها رعایت کردنی است. در طی این رسالات و اقوال هم مطالبی هست که به طریق توجیه اسماء اشیاء و امور، حکمت وجود آنها را بیان می‌کند و هم بر سبیل نقل اساطیر و قصه‌های باستانی مربوط به آله اهمیت و ضرورت رعایت قوانین مربوط به فدیة و قربانی را کشف و تقریر می‌نماید. با آنکه پاره‌یی اجزای این مجموعهٔ اقوال مکرر و لاطایل به نظر می‌رسد، در طی کتاب به آنچه در تقریر آیین قوم «وحدت وجود» می‌گویند نیز اشارتهایی هست و این معنی که از سرودهای آخر ریگ ودا هم تا حدی استنباط می‌شود بعدها در مجموعهٔ اوپانیشاد با تقریر و بیان کاملتر و روشنتر مجال بیان می‌یابد.

برهمن برخلاف وداها منظوم نیست، تفسیرهایی است منشور که در ضمن آنها امثال و تمثیلات روشنگر احیاناً مبانی اقوال مذکور در وداها را تبیین می‌کند. معهذاته



سبب اطبات بسیار و تکرار ملال انگیز الفاظ و معنی، غالباً و قد لطف و وایده زیادی به نظر می‌رسند. را آنکه در بعضی موارد از تعلیم فلسفی و اماطیر عمیق هم خالی نیستند تقریباً بحس عمده آنها اختصاص به رموز و اسرار فردانی دارد، اطبات و تکراری هم که در آنها هست شدید ناشی از سعی و اصرار دایم و موکدی باشد که جامعان و مدرسان آن به کار می‌برده‌اند تا این مراسم را در ادهان عدم متضمن اسرار و رموری نشان دهند که جز خود آنها معنی آن رموز را درک نمی‌کند و بدین گونه موضع خود را در جامعه هر چه بیشتر تحکیم نمایند.

آیچه اوپایشاد نام دارد نیز تفسیرهایی از همیس مقوله است با عمق و تنوعی بیشتر و دایمی که شوپنهاور را بشدت تحت تأثیر قرار داده است و هیچ چیز را بیش از آن برای روح مایه تعالی و تسلی نیاخته است. درست است که این مجموعه نیز مثل برهمناس که از آن قدیمتر است متضمن رطب و یابس و غت و سمین است و در کنار اقوال مخیف و متناقض آن سخنان بلند و لطایف عالی هم بسیار است، اما لااقل این تفاوت را با تفسیرهای سابق دارد که در محدوده مباحث مربوط به فدیة و قربانی محدود نیست، جستجوی راز حیات و فرجام کار آدمی و مسئله نارسایی عقل و توجه به شهود و مکاشفه و ترکیه و نجات در آن غالباً مضمون عمده محسوب است، و به احتمال قوی تنها تعلیم طبقه برهمن نیست، آراء طبقات کثاتریا هم در آنها گاه انعکاس دارد.

بدین سان اوپایشادها<sup>+</sup> نقطه اوج و کمال ادبیات دینی هندوان و حاصل تحول آیین وداست، و اینکه یک بخت آن به نام ودانتا<sup>+</sup> (= پایان ودا) خوانده می‌شود اشاره به همین نکته است که تعلیم ودا در این تفسیرها به کمال خویش می‌رسد و حاصل و نتیجه آن در اینجامجال بیان می‌یابد. به هر حال این مجموعه متضمن آخرین دوره نظم و نقل وداها و اولین مرحله ظهور عقایدی است که نقش مراسم عبادت را در نیل به نجات بررسی می‌کند. معنی لفظی آن را شاید بر سیل توسع بتوان به «مجالس» یا «مقامات» تعبیر کرد، هر چند ترجمه لفظی آن به «فراهم نشینی» مناسبتر می‌نماید و اشارت به مجالس بحث و مناظره‌یی دارد که این مقالات حاصل آنها وانمود می‌شود. مضمون عمده آنها هم تقریر وحدت وجود و ضرورت تزکیه نفس است. اصل این مجموعه ظاهراً در حدود سیصد متن را شامل بوده است که از آن جمله تقریباً جز ثلثی باقی نیست، و از



آنچه باقی است لا اقل سیزده متن هست که از لحاظ کهنگی و هم از جهت مضمون اهمیت و اصالت بیشتر دارد [۱۷۴].

در این مجموعه تفسیرها که بنیاد آیین منسوب به برهمنان را از آنچه آیین ودا خوانده می‌شد تدریجاً جدا می‌کند وجود برهما<sup>+</sup> به عنوان واحد نامحدود مورد بحث است که ذات متعین نیست، به مشیمه‌یی می‌ماند منزّه از حدّ و تعین که هر چه هست از آن پدید می‌آید و هر چه هست هم بدان باز می‌گردد. هم جنبه انفعالی کل اشیاء و هم جنبه فاعلی آنهاست. حتی روح فردی هم که آتمان<sup>+</sup> نام دارد در نهایت با آن وحدت هویت دارد. در عین حال روح اشیاء (پارام آتمان)<sup>+</sup> با آتمان و برهما وحدت هویت دارند. از اینجا است که انسان در هر چه می‌بیند و با هر چه مواجه می‌شود در خطاب به خود به زبان حال باید بگوید: آن تویی (تت توام اسی)<sup>+</sup> و این عبارت که شوپنهاور علاقه خاصی به تقریر آن نشان می‌دهد وحدت تمام اجزاء کاینات را با یکدیگر و در عین حال با آتمان و برهما تقریر می‌کند و بدین گونه کثرت و وحدت را غیرقابل انفکاک نشان می‌دهد، و نیل به ادراک این تجربه شهودی را که در گروتزکیه نفس و طهارت از کثرات است اتصال می‌خواند - توریا<sup>+</sup>. به هر حال تجربه عرفانی این تعلیم‌رهایی از سلسله تناسخ را که جز تجدید و تکرار رنج نیست با نیل به فنای ذات (= نیروانا)<sup>+</sup> ممکن می‌شمارد.

در تقریر این معانی تمسک به تمثیل نقش قابل ملاحظه‌یی دارد و به استدلال نوعی صورت تجربی می‌بخشد. از جمله در برهمنایک جا در تقریر مفهوم مرگ و تناسخ ارواح بر وجه تمثیل می‌گوید: مثل زنی که چون قلابدوزی می‌کند تکه‌یی از پارچه‌یی رنگارنگ را می‌گیرد و از آن پارچه‌یی دیگر، چیزی نو و نمونه‌یی زیباتر به وجود می‌آورد، روح نیز به هنگام مرگ جسم خود را رها می‌کند، جسم دیگری به خود می‌گیرد و شکل دیگری می‌پذیرد.. خواه الهی باشد، خواه انسانی، و خواه متعلق باشد به موجودی دیگر. در تقریر مفهوم وحدت بین هویت اشیاء، در اوپانیشاد یک جا پدری به پسر می‌گوید جوهری لطیف که «جان جهان» است همان حقیقت است که آتمان نام دارد و این همان تویی - تت توام اسی. چون پسر در این باب شرح بیشتری می‌طلبد، پدر از وی می‌خواهد تا یک دانه انجیر بیاورد. وقتی وی انجیر را حاضر می‌آورد، به اشارت پدر

+ Brahma, Atman, Param atman, Tat twam asi, Turia, Nirvana,

آن را از هم می‌درد. و چون پدر می‌پرسد در آنجا چه می‌بینی؟ می‌گوید اینجا چیزی حر دانه‌های خردسار است. پدر روی می‌خواهد از آن دانه‌ها یک دانه را هم بردارد و پاره پاره کند. و چون پسر این اشارت را سیر به جا می‌آورد، پدر می‌پرسد اکنون چه می‌بینی؟ جواب پسر آن است که از آن جمنه هیچ چیز در اینجا دیده نمی‌شود. پدر می‌گوید: فرزندم این میوه و شاخ و برگ و درخت عظیمی که آن را به بار آورده است حمله از آن حوهر لطیف عالی برآمده است که تو نمی‌بینی. حان جهان نیز همین جوهر لطیف عالی است، حقیقت و آتمان نیز همین است و این همان تویی، فرزندم - نت توام اسی [۱۷۵]. چنین تمثیلات تنها در زبان برهمنان و کاهنان نیست، شاگردان هم گه گاه در تقریر بیان از این شیوه استفاده می‌کنند.

اعتقاد به آنچه حاصل اعمال است و هندوان از آن به کارما<sup>+</sup> تعبیر می‌کنند و همچنین اعتقاد به تناسخ ارواح (سمساره)<sup>+</sup> در این دوره از تحول مذهبی قوم به نحو بارزی اذهان را مشغول می‌دارد، و این هر دو مسئله که منشأ تقریر عقاید فلسفی متفاوت بر می‌گردد در آنچه به نام آیین برهمن خوانده می‌شود اهمیت و نقش عمده دارد. برخی مسائل فلسفی هم مثل بحث در باب مبدأ وجود و فرجام وجود انسان و عالم هم در این دوره از تاریخ آیین هند آغاز می‌شود. مسئله طبقات (کاست)<sup>+</sup> هم در همین دوره نظام قاطع می‌پذیرد به صورت نهاد اجتماعی درمی‌آید.

در بین مذاهب فلسفه متعددی که در این ادوار از مذهب برهمن پدید آمدند هم مذاهب مبتنی بر وحدت وجود مجال نشر یافت، هم مذاهب شک و الحاد. اما مبادی و اصول مذهب برهمن خود مبتنی است بر قول به وحدت هویت بین آنچه مبدأ اصلی کل عالم است و برهمن نام دارد با آنچه نفس مضمحل فردی و اصل انانیت انسان است و آتمان می‌خوانند. بعلاوه تعلیم این مذهب متضمن قول به تناسخ است که سمساره گویند و آنچه در نزد اصحاب این مذهب آن را توجیه و الزام می‌کند مفهوم حاصل اعمال انسان است که کارما گویند و همان موجب می‌شود تا به حکم آنچه از حیات سابق حاصل انسان می‌شود، در سلسله تناسخ، حیات خود را به اقتضای کارمای خویش در صورتهای مناسب دیگر دنبال کند.

قول به تناسخ اهمیت کارما را الزام می‌کند، چرا که حاصل اعمال انسان در هر

<sup>+</sup> Karma (N), Samsara, Caste (Varna)

نشئه، وی را در نشئه دیگر به صورتی که لازمه آن است درمی آورد، و این سلسله ادوار حیات همواره در تداوم است و رهایی از آن ممکن نیست و دایم انسان را از یک صورت به صورت دیگر و از یک طبقه به طبقه دیگر می کشاند، و نظام طبقات با مراتب تناسخ توافق دارد و به همین سبب آن نیز استمرارش دایم است و نمی توان آن را به هم زد، چرا که این جمله با نظام کاینات مربوط است، و بدین گونه دستگاه دینی برهمنان یک نظام بسته است که همه چیز در جای خود باید باقی بماند و طبقه برهمن در قله مراتب جامعه دینی موضعی خالی از هرگونه دگرگونی برای خود تأمین می کند.

سلسله تجدید حیات دایم، که انسان در توالی مصایب و آلام حیات متکرر و مستمر ناشی از لوازم کارما، خود را بر وفق تعبیری مأخوذ از یک متن دینی قوم «همچون قورباغه‌یی که در سوراخ یک چاه خشک گیر کرده باشد» احساس می کند، وی را به اندیشه در جستجوی نجات (=موکشا)<sup>+</sup> می اندازد و آن امری است که نیل بدان فقط با رهایی انسان از جمیع خواهشهای نفسانی دست می دهد. در چنان حالی است که بعد از مرگ انسان دیگر نفحه حیات در وی باقی نمی ماند و بدین سان «وجود فناپذیر چون خویشتن را از قید تمام خواهشهای نفسانی برهاند در همین نشئه فناپذیر می شود و به برهما اتصال می یابد». به تعبیر اوپانیشاد، آنگاه «همچنانکه شطوط و انهار به دریا می ریزند و نام خود و صورت خود را از دست می دهند و عین دریا می شوند، سالک عارف هم چون خویشتن را از قید صورت و تعین رها کند، در وجود نورانی عقل مطلق فانی می گردد» و رهایی وی تحقق می یابد. در نزد برخی برهمنان نیل به این مراتب غیر از ریاضت روحانی به ریاضات جسمانی هم نیاز دارد، و اصحاب این طریقه که جوکی خوانده می شوند با اعمال این ریاضات می کوشند تا خود را از تغذیه و تنفس و حتی تفکر که لازمه تعلقات جسمانی است بی نیاز دارند، و این طریقه که در اوپانیشاد هم بدان اشارت هست بعدها از مکتبهای فلسفی و عرفانی آیین هندو به شمار آمد.

فکر جستجوی راه نجات از مصایب و آلام پایان ناپذیر حیات که محیط و اقلیم عاری از اعتدال و آکنده از فقر و قحط و بیماری هم تأثیر آن را در اذهان قویتر می کرد، برای هندوان آریان که در دنبال پایان عهد «ودا» و دوران شبانی و جنگجویی طولانی سرانجام به دنبال چهار قرن استقرار در اقلیم ناسازگار نواحی شط گنگ تدریجاً هر روز



بشیر بر روی جسمی خود را از دست می‌دادند و در افکار و در کلمات مربوط به مرگ و  
 فنا مستغرق می‌شدند، در قرن ششم قبل از میلاد دو مذهب تازه برای حل این مسئله پیدا  
 شد که آیین برهمن هر دو را از موهوئه بدعت تلقی کرد، و شاید یک سبب عمده این ظهور  
 نفی آن بود که سه بگزاران هر دو مذهب از طبقه برهمن نبودند، به طیفه کشاتریا  
 منسوب بودند: مه ویرا<sup>+</sup> پیام‌آور آیین خیین، و گوتاما<sup>+</sup> اسد و مرشد ظریفه بودا. از این  
 حمزه آیین حسن فقط در حد ک هند پیروان و معتقدان یافت، اما آیین بودا از هند تا چین  
 و مغولستان و تبت و برمه و کره هم انتشار پیدا کرد - هر چند در خود هند تدریجاً از  
 اهمیت افتاد.

این هر دو مذهب، برخلاف آیین همدو، به مسئله طبقات توجه ندارند و افراد  
 مردم را قطع نظر از اینکه متعلق به کدامیک از طبقات هستند با همدیگر متحد و مربوط  
 می‌کند تا هر یک حداکثر و با آزادی تمام کمال مطلوبی را که از جانب یک فرد  
 بشری تسلیم می‌شود بپذیرد و برای بشر و تبلیغ این آیین جدید با یکدیگر همراه باشند.  
 پیروان هر دو مذهب از فدیبه و قربانی رابح در آیین همدو، و شعائر مربوط به ودا تری  
 دارند و رهبران آیین خود را هم در شمار آلهه در نمی‌آورند - و آیین خود را قبل از هر  
 چیز آیین نجات تلقی می‌کنند.

مذهب خیین البته اندک زمانی قبل از آیین بودا به وجود آمد. معهذ بودا که عصر  
 مه‌ویرا مؤسس آن را دریافت معلوم نیست به چه سبب از ملاقات با او خودداری کرد.  
 به هر حال اصول مه‌ویرا (مرد بزرگ) آن گونه که در روایات قوم آمده است غالباً رنگ  
 افسانه دارد. حتی نام او عنوان است و برای اوزام دیگر ذکر کرده‌اند که بدان مشهور  
 نیست - وردامنا<sup>+</sup>. گویند در اواسط قرن ششم در نواحی ایالت امروریه «بهار» به دنیا  
 آمد و ولادتش همراه با ظهور انوار و بشارتها بود. کودکی و جوانی او مثل بودا در ثروت و  
 جلالتی که لازمه حیات آکده از تجمل خانواده‌اش بود گذشت، حتی مثل او زن گرفت  
 و صاحب فرزند شد. چون و ندینس در جوانی او، برای رهایی از تجدید ولادت در سلسله  
 تدبیر، عمداً از طریق خودداری از خوردن طعام خودکشی کردند، وی از تأثیر این واقعه  
 به ترک دنیا رغبت یافت. در آغاز خرقة تارکن دنیا به تن کرد، چندی بعد به ترک لباس  
 گفت و حتی سی آنکه ستر عورت کند خود را از هرگونه پوشش عریان و مجرّد ساخت.

<sup>+</sup> Mahavira, Gotama, Vardhamana



مدت سیزده سال در زهد و ریاضت و تفکر و مراقبت عمر سر کرد. بعد از تحمّل مشقت و ریاضت بسیار بدانچه غایت وی بود و عبارت از دسترسی به «معرفت کامل» می شد دست یافت. نیل به این پیروزی برای او منشأ عنوان فیروزگر (جینا)<sup>+</sup> گشت، و مریدان که برای اخذ معرفت و شناخت طریقت بر وی گرد آمدند وی را به عنوان پهلوان بزرگ خواندند (مهاویرا). از آن پس نیز مدت سی سال در نواحی مختلف درّه گنگ به نشر، تعلیم و ارشاد طالبان پرداخت. سرانجام به سن هفتاد و دو سالگی در محلی به نام پاوا<sup>+</sup> نزدیک پتنه<sup>+</sup> کنونی وفات یافت. در باب تاریخ مرگش اختلاف است بعضی ۴۶۸ ق م و بعضی ۴۷۷ ق م گفته اند. به هر حال چند سالی قبل از بودا به «نیروانا» پیوست [۱۷۶].

طریقه او که مبتنی بر ریاضیات سخت بود به وسیله مریدانش نشر و تعلیم شد و کیش منسوب بدو تدریجاً به صورت مجموعه‌یی از عقاید و آداب غریبه درآمد که احیاناً از تناقض خالی نمی نمود، از جمله تعلیم این معنی بود که در کاینات عالم هر جا حیات هست، پاس حرمت آن ضرورت دارد، پس از هرگونه آزاری که به موجودات زنده برسد باید اجتناب کرد. معهذا، این ضرورت حرمت نهادن به حیات موجودات در تعلیم وی مانع از آن نشده است که برای رهایی از آلام حیات انتحار از طریق خودداری از خوردن غذا را تجویز و توصیه کند و این امر خالی از تناقض به نظر نمی آید.

تعداد پیروانش در پایان حیات او بسیار بود، و حتی کسانی که به پیروی از او به زهد و ریاضت پرداختند به نحو قابل ملاحظه‌یی زیاده از حدّ معمول به نظر می رسید. خاصه که اکثر پیروانش از طبقات کشاتریا بودند، و با آنکه وی نجات الهی را برای نسوان قابل حصول نمی دید تعداد زنانی هم که به طریقه وی گرویدند بالنسبه فراوان به نظر می رسید. تعلیم وی، مُشعر به اینکه علم نسبی است و مایه نجات نیست، و سیله نجات عمل و ریاضت است، در نزد پیروانش منجر به این قول شد که علم اعتباری است و بدان اعتماد نمی توان کرد. قصه معروف اختلاف در شکل پیل که نزد مسلمین در کلام مولانا جلال الدین و غزالی و ابوحیان توحیدی هم آمده است ظاهراً اول بار در بین پیروان وی و برای تبیین همین نسبی بودن علم به بیان آمده باشد [۱۷۷]. به هر صورت در نزد اتباع مذهب جین از نقل و تعلیم این تمثیل این نتیجه حاصل می شد که

+ Jaina, Pava, Patna

حقیقت مطلق از دسترس ادراک عامه خارج است و همگان را بدان راه نیست، اما نجات که برخلاف دعوی کاهنان، از تقدیم قربانی و از مراسم نیایش حاصل نمی‌آید البته به سعی و مجاهده فردی وابسته است، و چون عالم حادث بیست حاحت به وجود محدث هم ندارد، و همین معنی معلوم می‌دارد که انسان برای نیل به نجات نباید منتظر مداخله آلهه باشد، باید به مجاهده شخصی روی آورد و از طریق اجتناب از اضرار به غیر که قاعده اهیسم<sup>+</sup> گویند [۱۷۸] و همچنین با خودداری از شهوات و معایب اخلاقی خویشان را تطهیر و تزکیه نماید.

مجموعه آداب و تعالیم منسوب به طایفه جین مدتها بعد از عصر مهاویرا جمع و تدوین شد اما البته بعضی روایات و اقوال در آن میان هست که کهنگی آنها محل شک نیست و به احتمال قوی از سخنان استاد باید باشد [۱۷۹] اصرار در التزام فقر و ریاضت و عریانی ظاهراً از سیرت شخصی و تعلیم اصلی او ناشی است، و مشهور است که وی بر شاگردان خویش هم عریانی و فقر و هم اجتناب از آنچه را ناروا می‌شمرد الزام می‌کرد. پیروانش متعهد می‌شدند از ایذاء و اضرار نفوس بپرهیزند، از کذب و خشم و حرص بر حذر باشند، هر چه را به آنها داده نشده است تملک نکنند، از لذات نفسانی و جسمانی اجتناب کنند، از همه چیز عالم قطع تعلق نمایند و به هیچ چیز آن دلبستگی پیدا نکنند.

به رعایت چنین تعهدهاست که طوایف جین غالباً از کشاورزی که ناچار به ایذاء حشرات ارض منجر می‌شود خودداری می‌کنند، هنگام حرکت با جاروبی کوچک راه می‌پویند تا حشرات را زیر پای خویش تلف ننمایند. آب را هم از صافی می‌گذرانند و بینی و دهان را در وضعی نگه می‌دارند که ناخواسته موجب اضرار به نفوس حشرات نگردند. با این همه، خودکشی را، خاصه با شیوه اجتناب از اکل و شرب، اضرار به نفس زنده نمی‌دانند، آن را تجویز و توصیه می‌کنند، چرا که این امر در نزد آنها پیروزی بر میل به حیات است. زندگی پارسایی که طوایف جین دارند آنها را در جامعه هندو حیثیت و اعتبار می‌دهد. پیروان این طریقه در حال حاضر دیگر به عریانی ملتزم نیستند، در شهرها با مشاغل و حرفه‌هایی آبرومند و عاری از اضرار به غیر زندگی می‌کنند و بعضی از آنها صاحب ثروت هم هستند، هر چند به آن تعلق خاطری نشان نمی‌دهند.

برای کسانی که با عوالم زهد و عرفان شرقی آشنایی ندارند هم پیدایش این طریقه و هم این نکته که چنین طریقه‌یی بتواند پیروانی در بین خلق پیدا کند خالی از غرابت نمی‌نماید، چرا که چنین اقوال و احوال را نه فقط باور نکردنی بلکه حتی ناشدنی تلقی می‌کنند [۱۸۰]. با این حال آیین جین هنوز در هند تعداد قابل ملاحظه‌یی پیروان جدی دارد. در حقیقت، مرور زمان هم در آن پاره‌یی تغییرات به وجود آورده است و آن را تا حدی به تعبیر این منتقدان غربی باورکردنی ساخته است.

البته اینکه تعلیم مهاویرا برخلاف تعلیم بودا در خارج از سرزمین هند پیروانی نیافت غریب نیست، غریب آن است که پیروان آن در هند هنوز تعدادشان قابل ملاحظه است. تفرقه‌یی که بین آنها در باب مسئلهٔ عریانی پدید آمد و آنها را به سفیدجامگان و برهنگان تقسیم کرد از قرن اول ق م آغاز شد [۱۸۱] و موجب نقصان اعتبار آنها نشد، چنانکه در عهد یوان چوانگ<sup>+</sup> در قرن هفتم میلادی هنوز تعداد آنها بسیار بود. اتباع مهاویرا هم مثل پیروان مانی از همان اول ظاهراً همه اهل فقر و ریاضت نبوده‌اند. غیر از زهاد قوم که به ریاضت و روزه‌داری و در یوزگی و احیاناً عریانی هنوز غالباً خود را پایبند می‌دارند طبقات عام جز اجتناب از محرمات و التزام پارسایی به سایر تعالیم متعهد نیستند و در حکم سَمَاعِین (نفوشاگان) در آیین مانی به‌شمارند.

پیروان طریقهٔ جین در وجود شخص مهاویرا به دیدهٔ آخرین هادی<sup>+</sup> نوع بشر در کرهٔ ارض می‌نگرند. می‌گویند پیش از وی بیست و سه تن به این مرتبه رسیده بودند که نام و خاطرهٔ بعضی از آنها هنوز در نزد قوم تقدیس می‌شود و آنکه قبل از مهاویرا به این عنوان ظهور کرد پارشوا<sup>+</sup> نام داشت که مهاویرا در جوانی در حلقهٔ پیروان او درآمده بود [۸۲]. آیا مهاتما گاندی هم که قاعدهٔ اهیمنسا را مبنای فعالیت خویش کرد، و مدتها با فقر و ریاضت و تقریباً با وضع نیمه عریانی در هند با استعمارغدار بریتانیا مبارزه کرد بی آنکه به فرقه‌یی خاص منسوب باشد جاذبهٔ یک هادی پیروزگر (= جینا) دیگر را داشت که بعد از قرن‌ها دوباره به عالم خاکی بازگشته بود، تا برای نجات قوم جان خود را فدا کند؟

<sup>+</sup> Yuan Chwang, Tirthankara, Parshava

## هند و آسیا

تعلیم گوتاما معروف به بودا که خود او نه دعوی نبوت داشت نه داعیه تأسیس شریعت، بیشتر نوعی طریقت بود که استاد و مرشد آن هم برای خود در سلوک آن جز عنوان «بیدار» (=بودا) مرتبه‌یی قایل نبود، اما شاگردان و پیروان که در تعلیم او طریق نجات را به اعتقاد خود پیدا کردند، در حق او به دیده تعظیم فوق‌العاده می‌دیدند و تدریجاً چنانکه همواره کاملان طریق در نزد مریدان تلقی می‌شوند وی نیز در نظر آن طیفه به عنوان واصل کامل مرتبه تائه پیدا کرد و با آنکه اصل تعلیم او متضمن قول به الوهیت نبود و نهایت کمالش هم متضمن وصول به فنای ذات (نیروانا) محسوب می‌شد، اقوال و احوالش أسوة طالبان کمال تلقی شد، و طریقت او تدریجاً به نوعی شریعت تبدیل گشت که از آن تعبیر به دین بودایی شد و بعد از او یکچند در هند بر سایر دیانات و حتی بر آیین برهمن تفوق پیدا کرد، چنانکه آشوکا<sup>+</sup> امپراطور هند در اواسط قرن سوم قبل از میلاد آن را آیین رسمی کشور ساخت (ح ۲۶۰ ق م) و بعدها کانیشکا<sup>+</sup> پادشاه قوم کوشانی (کشانسی) در قرن اول میلادی در قلمرو خویش واقع در پیشاورو شمال غربی هند در نشر و ترویج آن اهتمام تمام به جا آورد، و با آنکه چندین قرن بعد آیین بودا از هند طرد شد در قسمت عمده قاره آسیا رواج فوق‌العاده یافت و مثل آیین

---

<sup>+</sup> Ashoka, Kanishka



عیسی به عنوان یک شریعت جامع مورد تبلیغ واقع شد.

با این همه به رغم آنکه در عهد اشکانیان و ساسانیان در مناطق شرقی قلمرو آن دو خاندان آیین بودا با کیش زرتشت مجاور و معارض بود، تا پایان عهد ساسانیان در آن نواحی هم ظاهراً از حدود بلخ و بامیان به داخل قلمرو ایران هرگز نفوذ قابل ملاحظه‌یی نیافت. البته مقارن ظهور مانی فعالیت دعوتگران بودایی هم در قلمرو نوبنیاد ساسانی ظاهراً جالب‌توجه بود و کرتیر موبد در دفع آن نیز مثل سایر بدعت‌های رایج در اکناف مملکت اهتمام نمود هر چند ذکر گئوتمه نامی در یک موضع اوستا (فروردین‌یشت ۱۶/۱) اشارت به معاصر بودن زرتشت را با بودا - که همین نام را داشت - الزام نمی‌کند [۱۸۳] مجرد ذکر این نام در طی این یشتهای بعد از عهد زرتشت ممکن است جهت تزلزل کسانی از مزدیسنان عهد ساسانی بوده باشد که در آن ایام مورد تبلیغ داعیان بودایی واقع می‌شده‌اند، و با این اشارت که به احتمال قوی به هر حال مربوط به بوداست [۱۸۴] خواسته‌اند صاحب این شریعت را معارض زرتشت نشان داده باشند و او را در مناظره با وی نیز مغلوب جلوه داده باشند تا آنچه رادعوتگران بودایی مردم را بدان می‌خوانده‌اند امری نشان دهند که از پیش و از همان عهد زرتشت بطلان آن در نزد مزدیسنان محقق شمرده شده باشد. چنانکه ذکر طعنه‌آمیزی که در وندیداد از اجرای متأخر اوستا از نام بوئتی با عنوان «دیو» آمده است اگر آن گونه که برخی محققان پنداشته‌اند [۱۸۵] مربوط به بودا باشد غرابتی ندارد و آن نیز به همین نیت و جهت تحذیر مزدیسنان از قبول دعوت و تبلیغ راهبان بودایی ممکن است به اجرای اوستا الحاق شده باشد، و در دفع این احتمال نقد و بحثی که بعضی محققان طرح کرده‌اند [۱۸۶] چندان مایه اقناع به نظر نمی‌رسد و اسناد عنوان دیو و از آن بدتر هم به دشمن دین، در نزد موبدان و اقران آنها، اگر چند بکلی مبنی بر مجرد سوءظنی باشد، امری غیرمحمتمل نیست.

البته در افسانه‌های خونای نامک هم در قصه لهراسب و اعتکاف او در نوبهار بلخ [۱۸۷] ممکن است اشاره‌یی ضمنی به گرایش لهراسب به یک آیین زاهدانه و ریاضت‌آمیز مضمرباشد، چنانکه از قولی هم که مسعودی در مروج الذهب در باب انتساب بنای نوبهار به منوشهر (منوچهر) پادشاه افسانه‌یی ایران نقل می‌کند نیز همین معنی مستفاد است، و مسعودی که به مناسبت نوبهار سخنی از بوداسف را هم که بر کتیبه‌یی در نوبهار بوده است نقل می‌کند در ضمن اشارت به سابقه پرستش اصنام و

کواکب در پس ضوایف چس و هد و حر آنها حفر شدن می‌کند که این رسم پرمشش کواکب و اصنام رقی بود تا وقتی بوداسف در هد ظهور کرد و از طریق سند و زانستان و کرمان به ایران آمد و او مذهب صحنه را در اوایل فرمانروایی ظهورت بید نهاد، و تا آنکه بر وفق اشرف این مروج، وی حلق را به رهد ترغیب کرد و آنها را به سعی در تعالی بنویس از مریدانه سمنی دلالت نمود، به سبب رعیت ادراک و عقول عام عبادت صنام را تجدید کرد [۱۸۸]. از این اقوال برمی‌آید که بوداسف جز بودا نیست و در واقع احوال او را اقوال و رسوم فرقه‌های بودایی که بعد از وی پیدا شدند و با آنچه از عادات و آداب ست پرستان عهد جاهلی در پس اعراب معمول بوده است در روایات او باید خلط شده باشد.

به هر حال از روایات مسعودی در مروج الذهب و از آنچه ابن الندیم در الفهرست نقل می‌کند، تردیدی باقی نمی‌ماند که نام بودا به صورت بوداسف در نزد مسلمین شهرت داشته است، و ابن الندیم هم از یک مأخذ حویش وی را پیام‌آور آیین سمنی می‌خواند، و در ذکر اختلاف اقوالی راجع به صورتهای گونه‌گون بُد (= البد، بت) که در بین هندوان مورد عبادت واقع می‌شود، به این نکته هم که بعضی آن را صورت بوداسف حکیم که از حجت حد و در فرستاده آمدند، براسارت می‌کند، و در عین حال با ذکر سایر اقوال، عقاید فرقه‌های مختلف بودا پرستان را یاد می‌کند که بعضی صورت بُد (= البد، بودا) را عبادت از داری تعالی، و بعضی آن را صورت رسول وی می‌دانند [۱۸۹]. البته لفظ «بت» در فارسی از نام بوداست و آنچه در روایت مورخان و متکلمان به عنوان «بد» می‌آید نیز عبادت مربوط به اوست، جز آنکه صور و تماثیل او را هم که عبارت از بتان باشد به همین عنوان و گاه به صورت جمع (بدده) خوانده‌اند. قصه بلوهر و بوداسف هم، که براساس قسمتی از روایات راجع به احوال بودا و لیکس از منابع مختلف تلفیق شده است، ظهراً از شهرت نام او به عنوان صورت به قالب فارسی درآمده آن (به قیاس لهراسف، جشسف، گشتاسب...) حاکی است، چنانکه کتابی مستقل هم که ابن الندیم در ضمن کتاب مقول از اسماء و خرافات و احادیث هند به نام کتاب بوداسف مفرد نقل می‌کند [۱۹۰] هم متضمن صورتی از نام اوست که در نواحی مجاور ایران متداول بوده است، و محتمل است در عین حال خلط و تصحیفی با نام متابعان طریقت او باشد که بودیسیه خوانده می‌شده‌اند و نام آنها تصحیف لفظ مشابهی است در زبان قوم<sup>+</sup>.

باری با توجه به اخبار اساطیری مربوط به عهد طهمورث و منوچهر، و با آنکه آیین بودا در نواحی بلخ همچنان تا اواخر عهد ساسانیان رواج داشت، و مخصوصاً با توجه به آنچه هیون تسانگ<sup>+</sup> زایر بودایی اهل چین در این ادوار از کثرت راهبان و تعدد معابد و دیرهای بودایی در آن نواحی و از وجود بعضی اشیاء متبرک منسوب به بودا در قلمرو یا در خزانه پادشاه ایران روایت می‌کند، آشنایی ایرانیان خاصه در نواحی خراسان با مبادی و تعالیم بودا، که از جمله انعکاس آن در قصه ابراهیم ادهم شاهزاده بلخ و ترک کردن ملک پدری از آن حاکی به نظر می‌رسد، البته غرابت ندارد. اینکه برمکیان که جد آنها ظاهراً با عنوان پرموک متولی این نوبهار بودایی بلخ بوده است بعدها، به رغم توجه و علاقه‌یی که ظاهراً به حکم همین ارتباط با دنیای هند به معارف و علمای هند نشان می‌داده‌اند [۱۹۱]، اجداد خود را عمداً به آیین زرتشت منسوب می‌کرده‌اند و نوبهار را «بیت نار» جلوه می‌داده‌اند شاید از باب اسناد نوعی حق وراثت عنوان وزارت یا در واقع اثبات اولویت در این باب برای خودشان بوده است. از آنکه خاندانهای وزرای عهد ماقبل اسلام به آیین زرتشت منسوب بوده‌اند [۱۹۲].

طرفه آن است که با وجود این سوابق آشنایی بین بلاد شرقی دنیای اسلامی با آیین بودا، در اقوال متکلمان و مورخان اسلامی معلومات دقیق قابل اعتمادی در باب بودا، نظیر آنچه در کتاب ماللهند بیرونی در باب عقاید و آراء هندوان و برهمنان آمده است به چشم نمی‌خورد. قصه خنگ‌بت و سرخ‌بت عنصری بلخی هم که ابوریحان بیرونی نیز اصل آن را ظاهراً از سنسکریت به عربی نقل کرده بود [۱۹۳] و یک روایت بودایی محسوب می‌شد ظاهراً موجب نشر اطلاعات بیشتری در باب آیین بودا بین مسلمین این نواحی نشده است. مسعودی که در کتاب التنبیه والاشراف در ذکر بیت‌الذهب مولتان اشارت به ظهور اولین بودا (البدا) در بین هندوان دارد و در این باب تاریخ فوق‌العاده قدیمی نقل می‌کند [۱۹۴] ظاهراً ناظر به احتمال ارتباط لفظ با نام بوداسف نیست. چنانکه ابوریحان بیرونی هم با تبصری که در مذاهب و مقالات اهل هند دارد در باب بودا ظاهراً بدان سبب که پیروان وی در آن زمان در هند بسیار معدود بوده‌اند چندان اطلاعات دقیق درست به دست نمی‌دهد. فقط شهرستانی مؤلف الملل والنحل است که اطلاعات بیشتر لیکن نه بکلی عاری از خلط و اشتباه در این باب عرضه می‌کند. وی

+ Hioun Tshang



حسی و احساس بودا (هند) را با اندک تحریف (شاید کمترین حد که موی) فعل می‌کند و را آنکه رومن وی را به پنج هزار سال قبل از محراب بحمن می‌کند و وصف شخص بودا و احوال مرده‌ها تدبیر وی (بودیسمه) را در ذکر پاره‌هایی عمیق و تعلیم بودا فعل می‌کند که البته از بعضی نکات حالت حالی نیست. سیر اهل مددات هم چند نکه از الفهرست و از اشارت میان‌الادیان مستفاد است وی را در شمار ثوبه و سمنه آورده اند و از وی به لقب بوداسف الحکیم یاد کرده اند [۱۹۵] - که مصمم اشارت به سوب او نیست.

آیین بودا، که پیام آور آن داعیه سوب و تشریع شریعت نداشته است، از وی در نزد پیروان نحس و خودی ابروی ساخته است، و شاید همین ضرر تنفی به علاوه بعضی روایات متناقض موجب شده باشد تا برخی محققان عصر در باب اصالت وجود تاریخی او هم اظهار تردید نمایند، و با این حال بعضی حسه تاریخی وجود او که هنوز بعضی اهل تحقیق مدن تمایل دارند ظاهر مستندی حرم محرد توهم ندارد و نمی‌توان آن را تأیید کرد [۱۹۶]. به هر حال گویا بودا که تعلیم او خیلی بیشتر از تعلیم معاصرش مه‌ویرا رنگ تمدن دارد. خیلی کمتر از آن با طایع اهل هند توفیق یافته است، و با آنکه به اندازه آن در خود هند ریشه ندارد، تأثیری بس قویتر از تأثیر «آیین جین» باقی گذاشته است. اینکه جامعه هندو با علایق دیرینه‌یی که با منتهای برهمنی داشته است نسبت به حفظ و بقای این تعلیم چندان علاقه‌یی نشان نداده است تا حد زیادی از آن روست که تعلیم وی مبسی بر تجارب روحانی شخصی بوده است و خیلی بیش از آیین جین با آداب و رسوم جاری جامعه هند نامازگاری داشته است.

در وقع اذهان متوغل در مسائل غامض و پیچیده مابعدالطبیعی در محیط فرهنگ آیین برهمنه از آن جهت به این تعلیم پشت کرد که به قول اولدنبرگ<sup>+</sup> این آیین با هر گونه بحث مابعدالطبیعی که هیچ فایده اخلاقی بر آن مترتب نباشد بیگانه بود [۱۹۷]. در گفت و شنودهایی که از او منقول است داستانی هست که در باره جستجوی او در منش و منتهای عناصر چهارگانه نقل می‌شود. در این جستجو، در عالم کشف و رؤیا به انواع آنه رجوع کرد و هیچیک نتوانست مشکل او را حل کند، بالاخره به پیشگاه برهما راه یافت و آنجا هم برهما محرمانه به وی اقرار کرد که در این باب چیزی نمی‌داند [۱۹۸]. قصه نشان می‌دهد که نزد وی اشتغال به این معانی اتلاف عمر است،



برای نیل به نجات، بودا نه همان از طرح مسائل مابعدالطبیعه و از قول به وجود آله و روح فردی خودداری می‌کند، از اجرای مناسک و تقدیم قربانی هم که لازمه اش قتل موجودی زنده است تحذیر می‌کند، و با تعلیم این نکته که نیل به رستگاری و وصول به سعادت در دست خود انسان و بسته به سعی و کوشش خود او در تزکیه نفس و اجتناب از تعلقات دنیوی است، به این اندیشه که موجود دیگری اسباب سعادت یا شقاوت ما را فراهم می‌کند از مرشک لبخند می‌زند.

گوتاما یا گوتاما<sup>+</sup> معروف به بودا (البُد، بوداسف) ظاهراً در حدود سنه ۵۶۰ ق م در حوالی شهری به نام کاپیلاواستو<sup>+</sup>، در شمال هند در مناطق مرزی واقع بین نپال و ولایت اود<sup>+</sup> در فاصله صدمیلی بنارس به دنیا آمد. پدرش با نام شودهودنه<sup>+</sup> از خاندان گوتاما، سرکرده قبیله استقلال جوی شاکیا بود و در ناحیه کوچکی از مناطق واقع در دامنه جبال هیمالیا فرمان می‌راند. مادرش که مایا<sup>+</sup> نام داشت هفت‌هفتی بعد از ولادت فرزند درگذشت. با این همه کودک بی مادر، تحت مراقبت پدر و خویشان خویش، در درباری آکنده از ثروت و جلال، دوران کودکی و جوانی را یکسره در بازی و ورزش و شادمانی گذراند. مع هذا به رغم آنکه در نوزده سالگی زن گرفت و با آنکه پدرش کوشید تا او را از هر چه در دنیا مایه رنج و تألم خاطر است برکنار نگه دارد، چند سالی بعد مقارن همان اوقاتی که شاهزاده بانو گوپا<sup>+</sup> همسرش برای وی پسری زاد، شاهزاده جوان اندیشه زهد و انقطاع را که در آن ایام همه جا حتی بین نجبا و جنگجویان راه داشت متضمن جاذبه‌یی مقاومت ناپذیر یافت، چرا که سرانجام در طی چند گردش که در خارج از قصر پدر کرد برخورد با «چهار نشانه»<sup>+</sup> یی که بر موجب «پیشگویان»<sup>+</sup>ی منجمان موجب گرایش روح وی به آن عوالم می‌شد و شامل دیدار نمونه پیری و بیماری و مرگ و بالاخره زاهدی مرتاض و از جهان رسته بود، وی را به بیهودگی حیات جهان و لزوم رهایی از جاذبه آن متوجه نمود. مشاهده حال مرتاض از دنیارسته در خاطر شاهزاده چنان تأثیری گذاشت که فرزند خاندان گوتاما را عارف قبله ساکیا (شاکيامونی)<sup>+</sup> کرد، و در بین آن همه راحت و نعمت عزم خود را به ترک همه علایق جزم نمود و در جستجوی راه نجات و

<sup>+</sup> Gautama (Gotam), Kapilavastu, Oudh, Shuddhodhana, Maya (Maha Maya), Gopa, Sakyamuni

طریق معرفت همه چیز حتی فرزند محبوب را بدون ددعه ره کرد و سرانجام را لدس مرتاضان برای نیل بدانچه در آن ایام هم مثل عصر ما حرر ترک همه دل‌سنگیها و صوب بدان در تصور نمی‌آمد در جنگهای دوردست اطراف به ریاضت و مجاهده پرداخت.

گوتاما شاکیامونی تیره بیست و نه ساله بود که ریذگی تیره خود را آذر کرد. هفت سال روزه‌های طولانی و شب زنده‌داریها و ریاضات مشقت‌آمیز افسانه‌واری را که در احوال او و غالب مرتاضان آن ایام بظایر آن نقل است بروفق آیین برهمن سربرد، و عاقبت چون دریافت که راه نیل به مقصد این ریاضتهای افراط‌آمیز نیست، یارانش که پنج تن برهمن مرتاض بودند از نجات وی مأیوس شدند و به ترک صحتس گفتند. اما او بی آنکه راه ریاضت برهمنان را که بی فایده دید دیگر بار دنبال کند، طریق نجات را در معرفت معنی حیات از طریق مراقبه و اشراق و شهود جست. در ولایت بهار، در محلی به نام بودگایا<sup>+</sup> در زیر درخت انجیری که بعدها شجرة معرفت (بودهی)<sup>+</sup> خوانده شد هفته‌ها در حال ریاضت و تجرد و سکوت و در حالی که چهارزانو نشسته بود و هیچ حرکتی نمی‌کرد، در استغراق و مراقبه‌یی که مصمم بود تا کشف حقیقت و نیل به مقصد از آن حال بیرون نیاید [۱۹۹] سر کرد، و با آنکه «مارا»<sup>+</sup>ی اغواگر و مؤسوس، که دز اساطیر قوم حکم شیطان را در نزد مسلمین دارد، به انواع درصدد انصراف او از استمرار در این استغراق و از نیل به حاصل آن برآمد، شاکیامونی از جای نرفت. بالاخره در پایان چهار هفته مراقبه و تأمل و در پی تحمل وساوس و امتحانها، شب‌هنگام در پی چندین «واقع» و مکاشفه نایل به دریافت این حقیقت شد که مانع انسان در نیل به نجات جز تعلق خاطر به حیات (تانها)<sup>+</sup> نیست و فقط با رهایی از آن می‌توان به نیروانای کامل که قطع مراتب تناسخ و رهایی از بازگشت مجدد به عالم حیات و تحمل آلام و مصایب مترتب بر آن است رسید. اشراق و شهود با القای این معنی وی را از خواب هستی و جهل ناشی از آن بیدار کرد، در عین حال زندگیهای سابق خود او که طی رجعتهای تناسخی و در طول ادوار و اکوار برای خود وی حاصل شده بود، و همچنین حقایق احوال عالم چنانکه بود و چنانکه هست و خواهد بود در یک سلسله توالی حوادث که رویدادها را تصویر می‌کرد بر وی به طریق مکاشفه معلوم و مشهود گشت [۲۰۰].

شاکیامونی با ادراک این حال، نیل به مرتبه «بودا» را- که به معنی بیدار و صاحب

+ Budhgaya, Buddhi, Mara, Tanha

بصیرت و مکاشف عالم غیب است - در مورد خود محقق یافت و در عین حال مکاشف این معنی هم شد که وی ناچار اولین «بودا» در تمام عالم نیست، اما تعلیم این کشف و ارشاد طالبان که تمسک به طریق براهمه عمر آنها را بیحاصل به هدر می‌دهد بر وی ضروری است. چند هفته‌یی بعد از نیل به این مکاشفه که شاکیامونی را به مرتبه «بودا» تعالی داد و وی از آن پس «صاحب سعادت» (بهاگواد)<sup>+</sup>، واصل به حق (تاتها گتا)<sup>+</sup>، و فایز به مقصد (سید هرنا)<sup>+</sup> گشته بود، جنگلی را که در آن به حقیقت واقف گشته بود ترک کرد، و در حالی که عازم شهر مقدس بنارس بود، تعدادی طالبان و زاهدان را در بین راه دعوت و تعلیم نمود. بودا که با نیل به این مکاشفه مرشد و رهبر و هادی تعداد کثیری نفوس طالب حقیقت گشت، از آن پس نیز طریقه فقر و سادگی خود را ترک نکرد و تا پایان عمر همچنان در حال سفر و تبلیغ بسر برد و مثل مرتاضان دیگر از صدقات و هدایایی که به وی داده می‌شد معیشت می‌کرد.

در جنگلهای نزدیک بنارس به آن پنج تن برهمن که وی را ترک کرده بودند برخورد و نخست آنها را تبلیغ و تعلیم کرد. بعد از آن دعوت خود را در بین طالبان دیگر نشر کرد، و بی آنکه طریق نجات را بر غیر طایفه مرتاضان و برهمنان سد کند همه طبقات را بدون تمایز در مراتب به پیروی از طریقه شریفه (= آریامارگا)<sup>+</sup> خویش دعوت کرد. موعظه بنارس که وی جهت ارشاد و تعلیم آن پنج برهمن القا کرد، مثل موعظه جبل در شریعت عیسی، انعکاس فوق‌العاده‌یی در تاریخ آراء و دیانات عالم پیدا کرد. بعد از آن در طی سیاحت‌های دایم و تقریباً بی انقطاع خویش که به اطراف و اکناف آن نواحی کرد تدریجاً شاگردان و پیروان بسیار بر وی گرد آمدند. در سخنانی که متضمن ابلاغ پیام و تعلیم طریقت خویش بود وی گاه با شیوه گفت و شنودی که محاورات سقراط را به یاد می‌آورد، و گاه با طرز بیانی که رسم معمول خطابات تمام دعوتگران است، وی افراد طالبان یا جماعت پیروان را مخاطب می‌ساخت. در برخی روایات هست که این مسافرتها وی را تا نواحی شمال غربی هند و حدود ولایت پنجاب هم برد. اما وی در این سفرها جا و مکان معین نداشت، مریدان گاه بستان و خانه خود را در شهرها و مزارع در اختیارش قرار می‌دادند، اما سفرهای او غالباً به رسم سایر مرتاضان، پیاده و ساده و همراه با در یوزگی بود. در فصل باران یا به خاطر دشواریهای سفر و یا به

+ Bhagvat, Tathagata, Sidharta, Aria Marga

مسب آنکه در چسب اید مسافرت وی به همراه مریدان اصرار به حوالت راضی بود  
اجتناب پذیر کند، این مسافرتها را ترک می‌کرد و در شهر و در پس بزار به نعم و  
ارشاد می‌پرداخت.

در پس اسوه کسانی که طی این مسافرتها به وی گرویدند و بعضی از آنها در  
حلقه مریدان با وی مصاحبت و همراه شدند، پسر خود وی و همچنین پدر و  
مادر وی و تعدادی از مسووران قبیله شان را دید دگر کرد. یک پسر عمس موسوم به  
آزدا<sup>+</sup> مرید خاص و خادم و مصاحبت حدیسی پذیر استاد شد. پسر عم دیگرش به نام  
دواداز<sup>+</sup> سر، که بعدها در وی به حصومت و رقبت برخاست، در شمار این گرویدگان  
مسوب به قبیله شاکه بود. استقلال طالبان از نعم وی، که اکثر آنها مفتون سادگی  
رفتار و صدق لطف استاد بودند، مسبب شد که بودا که گاه برخی از این شاگردان و  
مریدان خاص و تربیت یافته را برای بشر «طریقه شریقه» به اطراف گسل دارد. طی مدتی  
ضوئنی - از سی و شش سالگی تا حدود هشتاد سالگی وی - طریقه وی که طریق  
اوسط بود و متضمن دوری از هر چه خلاف اعتدال به نظر می‌آمد، تدریجاً در بسیاری از  
نواحی شمال هند بشر شد و حتی به نواحی جنوبی (دکن) هم رسید. بالاخره رندگی  
سخت و کثرت اسفار بیروی جسمانی او را که ریاضتهای دشوار هم آنرا بشدت کاسته  
بود تحلیل برد. در اوایل زمستان سال ۴۸۷ ق.م، به دنبال بیماری کوتاه، در ضمن یک  
مسافرت که در صحبت آزدا پیش گرفته بود، آخرین رمق حیات جسمانی خود را هم  
از دست داد و به نیروادای کامل<sup>+</sup> که فدای بی بازگشت بود پیوست [۲۰۱].

آنچه در هنگام نزاع به آزدا خطر نشان کرد و وی را از گریه و مویه در مقابل  
امری که اجتناب از آن ممکن نیست برداشت تا حدی آخرین سخنان سقراط را در  
رساله فدون<sup>+</sup> در این باب به خاطر می‌آورد [۲۰۲]. در همین هنگام به چند تن راهبان هم  
که گرد بالین استاد جمع آمده بودند این معنی را یادآوری کرد که بی شک «هر آنچه  
ترکیب پذیرفته است سرانجام به انحلال منجر می‌شود. بر شماست که در نجات خویش  
جهد نمایید» [۲۰۳]. به هر حال بعد از رحلت بودا که بر وفق روایات ماثور قوم با ظهور  
آیات همراه بوده است، جسد بودا با تشریفات شایسته و بر وفق رسم معمول هندوان  
سوخته شد و بقایای آن در همان محل مرگ دفن گشت یا با اشیای متبرک متعلق به

+ Ananda, Devadatta, Parinirvana, Phedon



وی بین طوایف تقسیم گشت و در معابد این طوایف مختلف نگهداری شد. چیزی از این اشیای متبرک بود که قرن‌ها بعد به صورت غنیمت یا هدیه به ایران آمد و چندی در خزانه خسرو انوشروان بود [۲۰۴]. البته بودا بدان سبب که برای «طریقه شریفه» خود قانون اخلاقی لازم (دهارما)<sup>+</sup> را تعلیم کرده بود و در جامعه پیروان خود (سانگها)<sup>+</sup> نظم و انتظام مشخص مقرر کرده بود در نشر تعلیم به خلیفه‌یی حاجت نداشت، اما امر جمع و تدوین تعالیم وی، که در خطاب به یاران ایشان را به تأمل در آنها و اجتناب از پیروی اقوال دیگران توصیه کرده بود، برای یارانش باقی ماند که از همان آغاز موجب بروز اختلافها گشت. از این مواعظ و گفت و شنودها آنچه دو قرنی بعد از وی (ح ۲۴۱ ق م) جمع شد «زنبیل» یا «سبد» (پیتا کا)<sup>+</sup> خوانده شد که طی چندین قرن بعد از رحلت بودا فقط سینه سینه نقل می‌شد، و مجموعه آن که بعد از کشف و نشر خط (بین ۸۰ تا ۲۰ ق م) در سه بخش تنظیم شد و به همین سبب سه زنبیل (تری پیتا کا)<sup>+</sup> خوانده می‌شد ظاهراً نخست به زبان پالی<sup>+</sup> - که شعبه‌یی از سنسکریت بود - تحریر شد که هر چند خیلی بعد از عهد بودا تدوین یافت، ظاهراً سعی قوم در حفظ و روایت اصل اقوال استاد تا حدی ضامن صحت انتساب آنها باشد. این سه زنبیل که شامل زنبیل حکایات (سوتاپینا کا)<sup>+</sup>، زنبیل طریقت (وینایاپیتا کا)<sup>+</sup>، و زنبیل شریعت (آبهیدها قاپیتا کا)<sup>+</sup> می‌شد که گاه متضمن لطایف و دقایقی است که لااقل در زنبیل حکایات یادآور محاورات افلاطونی به شمار آمده است. به هر حال در مجموعه روایات مقدس بودایی، بین آنچه در زبان پالی و زبان مگادی<sup>+</sup> که دو شاخه جدید سنسکریت محسوب‌اند با آنچه در روایات سنسکریت از این جمله نقل است اختلافهایی هست که تفاوت آنها با یکدیگر و هم با آنچه در السنه چینی و ژاپنی و جز آنها آمده است خالی از اهمیت نیست [۲۰۵]. اختلاف نظرها در تفسیر و تقریر این تعلیم علاوه بر ایجاد دو مذهب بزرگ هینایانا و مهایانا شامل فرقه‌های گونه‌گون در این مذاهب هم می‌شد، نیز این اختلافها در باب مجموعه متون مقدس و ملحقات آنها قابل ملاحظه است.

معهدا تقریر مبانی و اصول تعلیم بودا از روی مجموعه این متون دشوار نیست، دشوار آن است که تصویری موجز از این مجموعه تعلیم در حد فهم خواننده‌یی که با

+ Dharma, Sangha, Pitaka, Tripitakas, Pali, Sutta Pitaka, Vinaya Pitaka, Abhidhamma Pitaka, Magadhi

مردی آن و در رنج و فکر و فلسفه قوم آشنایی ندارد. در چند منظر محدود عرضه کرد، و هر قدر ممکن شود از تعسرات پدایی و مگدنی و مسکرب و جسی به آنچه متضمن تصویری از مفهوم آیه است که نمود در واقع خاصه این تعبیه که وجود آرام حیات و ارز ط آن را تعلق به حیات و طریق رهایی از آن است در موعظه بدرس. معروف به موعظه ریح عرلان، طی عنوان چهار حقیقت شریفه تعریف شده است، و البته این نکته که وی از این حقیقت تعریف شریفه (آریا)<sup>+</sup> می‌کند نظر به حسه حلقه‌ای دایره مفهوم شریفه است، به قوم و نژادی که این عنوان را به خود داده بود نظر ندارد، چرا که تعبیه بود متضمن احواب جهانی<sup>+</sup> است پس وضع و شریف - و با قطع نظر از صفت و نژاد.

اصل تعبیه هر چند مقبول برهمه و پیروان آیین عامه هندون شد اما یکی از مدانی آنها تضاد جوهری هم نداشت، فقط حاصل آن که شیوه ریاضات خاص و مراسم فردی و قدیه آنها را در نیل به نجات بی‌فایده نشان می‌داد در برد قوم از حدی متضمن بدعت محسوب می‌شد. اعتقاد به اینکه زندگی ریح است و حاصل آن به صورت «کرما» انسان را در توانی یک سلسله صورتهای تناسخی از حلی به حلی و از رنجی به رنجی مستقل می‌کند حر در برخی حرثات ر آنچه به وسیله مرتاضان براهمه القا می‌شد تفاوت نمی‌کرد، اما نتیجه این جرئیات و شیوه نیل به معرفت حقایق متضمن آن با ریاضات قوم و ماسک و تشریفات آنها و نقشه که تعبیه آنها در الزام نظام طبقات (کاستها) داشت قابل تلفیق نبود. آنچه در این تعبیه اهمیت داشت مخصوصاً بیان این نکته بود که چون سلسله تناسخ متضمن پاداش اعمالی است که بقای کارمابعد از فنا و انحلال آخری وجود ظاهری، در ضمن انتقال وی از یک رشته تناسخی به رشته دیگر، بر انسان لازم می‌کند، پس اگر اعمال انسان از آنچه موجب این تنبیه و عقوبت اخلاقی گردد خالی باشد امید رهایی از چنبره تناسخ هم برای وی هست. این امری است که بودا نیل بدان را، که به اعتقاد وی از طریق اجتناب از شر و التزام خیر ممکن می‌گردد، و راه وصول به مرحله‌ای را که حیات از توانی در ادوار تناسخ مستغنی شود، در قطع تعلق از هستی و در رهایی از میل به حیات می‌داند، آن را نه در مجرد ریاضت و تمسک به تقلید برهمه، بلکه در تأمل و مراقبه باطنی که منجر به اشراق و شهود شخصی گردد نشان می‌دهد. هدف این تعبیه هم ارشاد طالبان کمال به مرحله‌ای از سکون و آرام قبی

است که در آن میل به زندگی و عشق به استمرار حیات جسمانی جای خود را به میل و علاقه به رهایی از تمام حقایق و سعی در اتصال به امری که ورای آن تجدید حیات و ادوار تناسخ و آلام وابسته به آنها وجود ندارد می‌دهد و بدین گونه، انسان از طریق نفی انانیت و ترک تعلقات به آنچه کمال سلوک روحانی او محسوب است می‌رسد.

بودا که خوض در ماورای طبیعت را بدان سان که در تعلیم براهمه می‌آمد و منجر به الزام مناسک فدیّه و حفظ نظام طبیعت می‌شد ترک کرد، وجود روح فردی را هم که تناسخ بر آن وارد شود تأیید ننمود، چنانکه از وجود نیرویی متعالی که سابق بر نظام عالم و صانع آن باشد نیز مبنایی برای تعلیم طریقه خویش نساخت. قول به تناسخ و اعتقاد به نیروانا را هم که در مقالات براهمه هند بود بر وفق اعتقاد خویش و بدون اتکا بر مبادی آنها مبتنی کرد. در واقع آنچه بودا آن را نفی و تقبیح می‌کند مجرد جسم نیست، انانیت است که جسم فقط نمایش آن محسوب است، و چنانکه نفی جسم به نفی انانیت نمی‌انجامد، نفی انانیت هم بالضرور به نفی جسم نیاز ندارد، مستلزم نفی تعلق به آن و لوازم آن است و این همه هم تصور وجود روح مجرد فردی را که در حلقه توالی در تناسخ درگیر باشد ضروری نشان نمی‌دهد.

البته انانیت که حاصل ترکیب اجزا (سانکهارا)<sup>+</sup> و شامل جسم، حس، ادراک، شعور غریزی، و عقل می‌شود، مثل هر ترکیب دیگر که در عالم هست، محکوم به فساد و انحلال است، و در این میان جایی برای وجود روح فردی باقی نمی‌ماند تا بقای آن تناسخ را بدان گونه که بعضی دیگر از قایلان تناسخ بدان معتقد شده‌اند داعی انتقال روح در قوالب متعدد دانی یا عالی سازد. معهذا به اعتقاد بودا و بر وفق تعلیم وی، «کارما» که از استمرار این ترکیب اجزاء خמשه در مدت عمر فرد انسانی حاصل می‌آید باقی می‌ماند، و به مثابه شمعی که شمع دیگر را بر فروزد یا همچو دانشی که از استادی به شاگرد وی منتقل شود، در هیئت یا صورتی دیگر ترکیب اجزاء را به هم متصل می‌دارد و حیات دیگر را با جمیع آلام و مصایب ملازم و مساوق آن به وجود می‌آورد، و تا وقتی عطش هستی و میل به حیات در آن باقی است تناسخ در ادوار را ادامه می‌دهد. تعلیم بودا و طریقه وی ناظر به ارشاد طالبان برای نیل به مرتبه‌ای است که بتوان از چنبره این تناسخ رست و برای وصول به نیروانا آمادگی یافت.

+ Sankhara

به هر حال صورت جامع تعصب بودا، که طی چهار حقیقت سرشته در موعظه بدارس به وسیده وی در خطبات به مرتبه صد «اربع غراوان» و بیان مدتی خویش به بیان آمد و بعدها موجب پیدایش مذهب و فرقه‌های بودایی در تفسیر و تفسی مفهوم آنها گشت، پیروی از ضریقه‌ی الزام می‌کرد که بداران وی از آن به «تربیع اوسط» تعبر کردند. هر چند نقل تمام اقوال وی در این باب در اینجا نمی‌گنجد، حملات آل مست که حقیقت اول تعلیم وی آلام حیات را همچون ولادت و پیری و بیماری و حرآنها تعریف می‌کند. حقیقت دوم مشأ و علت آلام را به بیان می‌آورد که عذرت را تعلق به حیات و عطش هستی است. در حقیقت سوم وسیله‌ی رهایی از آلام را بیان می‌کند که جز ترک تعلق و نفی میل و علاقه به حیات نیست. حقیقت چهارم راه بیان به این ترک تعلق را بیان می‌کند که تمسک به طرق هشتگانه اخلاقی و تربیتی است و در واقع التزام «طریق اوسط» را در عمل و اندیشه الزام می‌نماید.

طرق هشتگانه البته مبنای اخلاقی تعلیم بودا محسوب است و از لحاظ مورخ ادیان کمتر از اصل چهار حقیقت که مبنای فلسفی این تعلیم است اهمیت و تأثیر ندارد. این طرق هشتگانه را خود وی در ضمن حقیقت آخر عبارت می‌داند از: ایمان پاک، نیت پاک، سخن پاک، کردار پاک، وسایل معیشت پاک، استعمال آن وسایل در موضع و مورد پاک، خاطر پاک، و تفکر پاک. به هر تقدیر، این مایه پاک‌ی مبنای اخلاق و رفتاری را تمهید می‌کند که بنای آیین بودا را در عمل قابل ملاحظه نشان می‌دهد. از آنچه در تقریر و تفسیر آنها نقل است برمی‌آید که نزد بودا نجات از تعلق به حیات، نیکخواهی در حق خلق، اجتناب از هرگونه اضرار به آنها، و حتی نیکی و گذشت و فداکاری در حق آنها را هم الزام می‌کند. این التزام نیکی نه فقط احتراز از قتل نفس را ضروری نشان می‌دهد بلکه، در آنچه از قول خود وی در تمثیل خرگوشی که در ظهورات سابق صورتی از صورتهای تداسخی خود بودا بود [۲۰۶]، نثار جان و عمر را هم برای تحقق مفهوم این نیکی در حق خلق امری قابل توصیه و شایان تأکید جلوه می‌دهد، و پیدا است که این سجایای اخلاقی اگر در وجود طالب راسخ نباشد و در حد تظاهر بدانها، چنانکه شیوه بعضی عوام فریبان و مدعیان است، متوقف گردد داعی به نجات نیست و تحقق به حاصل تعلیم استاد، که «چهار حقیقت» وی زبده آن به شمار می‌آید، ممکن نمی‌شود، و لاجرم نجات نهایی که عبارت از تشفی قطعی از عطش هستی و رهایی کامل از بازگشت مجدد ادواری است دست نمی‌دهد. در تقریر موانع نیل به نجات اصحاب، بودا



آنها را تشبیه به زنجیرهایی می‌کند که از آن جمله سلاسل عشره شامل علاقه به نفس، گرایش به شک، اعتقاد به خرافات مربوط به تأثیر مناسک، شهوات، غضب، میل به تناسخ در صورتهای مطلوب، علاقه به تناسخ در عالم مجردات، کبر و غرور، خودبینی و عجب، جهل و بیخبری است که با قوت اراده باید آنها را از هم گسیخت. با رهایی از این زنجیرها و سعی در التزام طرق هشتگانه، سالک به مرتبه صاحب نفس قدسیه (ارهات)<sup>+</sup> می‌رسد که مقام عارف کامل و صاحب اشراق است و با نیل بدین مقام سالک از مستیهای سه گانه، که عبارت از مستی شهوت و مستی جهل و مستی حرص است، و نیز از خطر حیات مجدد و تهدید تناسخ ادوار می‌رهد. ورود به جامعه بودایی و حلقه پیروان بودا (سانگها) تعهد به پیروی از قانون اخلاقی (دهارما)ی وی را الزام می‌کند، و این قانون در عمل به مثابه تعهدی است که سالک با تسلیم به صحت قانون خود را به اجرای آن ملتزم می‌یابد. این عهد هم شامل ده ماده است که احکام عشره بودایی محسوب است، و از آن جمله پنج فقره: اجتناب از قتل انسان و غیرانسان، احتراز از تصرف در آنچه به انسان داده نشده است، اجتناب از بی عصمتی، احتراز از مکر و غدر، پرهیز از شرب خمر و مستی، بر عامه پیروان الزام می‌گردد؛ و پنج فقره دیگر: اجتناب از شکمخواری، اجتناب از لهو و لعب، احتراز از آرایش و استعمال عطر و زیور، احتراز از استراحت در بستر راحت، و اجتناب از تملک و قبول سیم و زر، فقط به راهبان قوم اختصاص دارد. البته تسامحی که در این احکام نسبت به عامه پیروان منظور شده است از اسباب عمده در نشر تعلیم بودا در بین طبقات و اقوام هندو و غیرهندو شمرده می‌شود.

در نظر بودا واصل ناجی بضرورت از طبقه خاص براهمه نیست، هر کس خشونت را ترک کند، از تعصب و نخوت و حسد اجتناب ورزد، از هر آنچه مایه زیان و ناخرسندی خلق است دوری گزیند، و بدون ترس به فقر و ترک علایق گراید، ناجی و مستعد وصول به نیروانا است، خواه از حیث اصل و نسب از طایفه برهمن باشد یا نباشد. التزام اخلاقی که در این «طریق اوسط» توصیه می‌شود انسان را در طول زمان به ترک جمیع تعلقات رهنمون می‌شود، در مدارج کمال بالا می‌برد و به مرتبه‌یی که فوز بدان موجب نیل به نیروانا است مجال وصول می‌بخشد. اینجا است که حیات مثل شعله‌یی که

+ Arhat

فرو می‌میرد خاموش می‌گردد و چون عظمی هستی هم وجود ندارد تا دیگر بار مایهٔ اشتعالش گردد سالک واصل به عدم بی‌ بازگشت می‌رسد و از سلسلهٔ تداسخ (سمساره) که جز تجدید آلام حیات نیست رهایی ابدی می‌یابد. شوپنهاور فیلسوف آلمانی که فلسفهٔ بدبینانهٔ خود را تقریباً بکلی براساس مفهوم نیروانا و الزام سعی برای نیل بدان بنا می‌نهد، در کتاب خویش موسوم به دلبا چون اراده و تصور، نیروانا را یک آرامش بی‌دغدغه، یک سکون ژرف و یک صفای درونی می‌خواند، و هر چند بین تنقی او از نیروانا با آنچه منظور بوده است تفاوت بسیار است، این توجه او به اهمیت نیروانا هم اهمیت و عمق فلسفی مفهوم را نشان می‌دهد، و هم این نکته را که گرایش به این گونه افکار و عقاید به رغم آنچه بعضی مدعیان گه گاه اظهار کرده‌اند اختصاص به شرق ندارد، وابسته به زمینهٔ ذهنی است - در شرق یا غرب.

به هر حال در تعلیم بودا نیل به این مرتبه از کمال و سعی در جستجوی آن از «طریق اوسط»، چنانکه در خود هند اختصاص به طبقهٔ خاص ندارد و هر کس از هر طبقه‌ی می‌تواند در جستجوی رهایی بدان تمسک کند، این امر به قوم هندو هم مخصوص نیست، تمام خلق عالم از هندی و غیرهندی می‌توانند از این طریق به نجات نهایی فایز گردند و با نشر این تعلیم ممکن است روزی برسد که جمیع خلق عالم با ترک آنچه مانع از رهایی است خود را مستعد نیل به نجات بیابند و از آلام حیات برهند. برای تحقق این اندیشه است که بودا و پیروانش نیز مثل سایر دیانات و مذاهب هند به ریاضات مقرون با مراقبه و تفکر اهمیت می‌دهند [۲۰۷] و اشتغال به آنچه جوک و یوگا<sup>+</sup> می‌خوانند در نزد اصحاب بودا نیز مثل براهمه اهمیت خاص دارد.

باری، جنبهٔ جهانی که در تعلیم بودا هست اگر آن را در خارج از هند با اشتیاق طالبان، و در داخل هند با مخالفت طبقات برهمن مواجه کرده باشد غریب نیست. در واقع مجرد گرایش یک شاهزاده به جستجوی شخصی در طریق نجات البته نزد طبقات برهمن نفی دعوی انحصار این امر به آنهاست و مخالفت آنها با آیین جین هم از همین جاست. تعلیم بودا مخصوصاً بدان سبب که هم اقوال و آراء فلسفی آنها را خالی از اهمیت و هم آداب و مناسک مورد توصیهٔ آنها را عاری از فایده می‌خواند بیشتر موجب ناخرمندی آنها می‌گشت. خاصه، که هر چند بودا نظام طبقات را که مبنای مناسک

آنها بود ملفی نشمرد، باز اینکه در سلسله اخوت طریقه خویش تمام خلق را بدون تفاوت در طبقه و نژاد پذیرفت امری بود که منافع انحصاری برهمنان را به خطر می انداخت و لاجرم آنها را به مخالفت، و به روایتی به تمهید توطئه‌یی برای قتل وی، وامی داشت.

با آنکه ظاهراً اندک زمانی بعد از رحلت بودا اولین شورای اصحاب طریق وی در شهر راجه گها<sup>+</sup> و یک قرن بعد دومین شورای تابعانش در شهر وصالی<sup>+</sup> اهتمام در جمع و تدوین اقوال وی و سعی در حفظ وحدت نظر در تفسیر آن اقوال را وجهه همت کرد، بروز اختلافات در این زمینه احتیاج ناپذیر ماند، و هنوز سه قرن از عهد بودا نگذشته بود که لااقل شانزده فرقه بودایی در سراسر هند به وجود آمد، لیکن این معنی بهیچ وجه مانع از نشر سریع تعلیم بودا نشد. گرایش آشوکا امپراطور هند به این آیین (ح ۲۷۳ ق م) که حتی در خارج از هند هم در ترویج و تبلیغ آن سعی ورزید از اسباب عمده رواج آن در داخل هند گشت، و با حرارت و علاقه‌یی که او در ترویج مبادی اخلاقی این تعلیم به جا آورد و با این حال نسبت به سایر مذاهب هم تسامح و تساهل نشان داد، آیین بودا از نواحی گنگ و بنگاله به سرزمینهای پنجاب و دکن و سیلان (سرندیب) هم رسید و هر جا هم که انتشار می یافت به نحو محسوس و مشهودی کشمکشهای خونین، مجازاتهای مبنی بر اعدام نفوس، عقوبتهای مهلک و شکارهای جرگه‌یی موخش متروک می شد، و در اکثر نواحی برای مردم و برای جانوران نیز بیمارستانها و نوانخانه‌ها تأسیس و بر پا می گشت. با این حال انتشار این آیین در خارج از سرزمین هند هم، با آنکه متضمن برکات بود، تا حدی مزید تفرقه و اختلافات را در داخل آیین بودا سبب می گشت.

مقارن اوایل ظهور مسیح، آیین بودا در هند شامل دو مذهب یا به تعبیر قوم دوگردونه (یانا)<sup>+</sup> عمده بود - برای طی کردن طریق نجات: گردونه بزرگ (مهایانا)<sup>+</sup> و گردونه کوچک (هینایانا)<sup>+</sup>. مذهب اخیر که خود را به این نام نمی خواند همان آیین ساده قدیم بنیانگذار تعلیم بود که به وسیله امپراطور آشوکا و به حمایت او در تمام قلمرو این پادشاه نشر شد، و حتی بعد از انقراض فرمانروایی او، که خود به یک تعبیر دومین بانی بنای این آیین شمرده می شود، باقی ماند و مخصوصاً در سیلان و نواحی جنوب که به سعی فرزندان یا برادر او ترویج شد مبانی آن تحکیم یافت، و متون مقدس آن، از جمله مواعظ و محاورات بودا، در آنجا به زبان پالی تدریجاً تدوین و سپس تحریر گشت. در

+ Rajagha, Vesali, Yana, Maha Yana, Hina Yana

این مذهب که از سیلان به برمه و سیام و کامبوج هم رفت شخص بودا هر چند به عنوان مرشد و هادی مورد تکریم بود جنبه الوهیت نداشت.

بعدها که آیین بودا در شمال و نواحی غربی هند نشر یافت و کانیشکا امپراتور کوشانی نژاد نواحی پنجاب و پیشاور به ترویج آن (حدود قرن اول میلادی) همت گماشت، تعلیم او در شکل مذهبی که خود را گردونه بزرگ می خواند وسیله نیل به نجات خوانده شد. از آنجا هم به ترکستان و چین و ژاپن رفت. این مذهب در عین آنکه برای شخص بودا جنبه الوهیت قایل شد آن را تا حدی با ادراک عامه نزدیکتر ساخت و مخصوصاً در آنچه به تفسیر مفهوم نیروانا مربوط می شد [۲۰۸] از رنگ بدبینانه آن کاست. این مذهب بودایی نواحی شمالی که خود را مهاییانا می خواند به مذهب بودایی نواحی جنوب عنوان هینایانا داد. که اشارت به محدودیت آن بود. در مذهب موسوم به هینایانا، کمال مطلوب نیل به مرتبه صاحب اشراق (ارهاط) است که با اعمال زهد و قدس به تعبیر سعدی تنها «گلیم خویش به درمی برد ز موج» و به همین نجات شخصی اکتفا می کند، اما مذهب مهاییانا طالب نیل به مرتبه بوذاسف (بودهی ستوا) است، که بودای آینده است و او هر چند مستعد دخول به نیروانا هست ورود به آن نشئه را عمداً به تأخیر می اندازد و برای کمک به نجات دیگران در این عالم می ماند و هم به تعبیر شیخ «سعی می کند که بگیرد غریق را» [۲۰۹]. در این طریقه تناقضات فکری البته کمتر است و مردم متوسط هم آسانتر می توانند با آن کنار آیند، اما عمق نگرش و قدرت انضباط اخلاقی هینایانا در آن نیست.

گردونه سومی هم که صورت دیگری از تعلیم بوداست در تبت به وجود آمد و بین مغول هم مقبول گشت و خود را گردونه الماس (وجرایانا)<sup>+</sup> می خواند. این مذهب با بقایایی از سحر و کهنانت و کیشهای توتمی در آمیخته است و صورت خاصی پیدا کرده است که با سایر طرق بودایی تفاوت دارد. این آیین در عین حال خود را مذهب کبیر (لاما)<sup>+</sup> می خواند و شیخ الشیوخ که در نزد پیروان خویش تجسد بودا محسوب است دالائی لاما<sup>+</sup> خوانده می شود. یعنی کبیر چون دریا. پیروان وی معتقدند که از طریق پاره‌یی اعمال سحر و ریاضت می توان به قلمرو ابدیت پیوست و مثل الماس پاک از خرق و تبدل در امان ماند، از این روست که مذهب خود را گردونه الماس خوانده اند.

+ Vajra Yana, Lama, Dalai- Lama



شبهات جالبی را که در بعضی موارد بین آیین بودا با آیین عیسی هست بعضی محققان گمان کرده‌اند می‌توان به ارسال دعوت‌گران و مبلغانی منسوب داشت که برحسب ادعای آشوکا از جانب وی به سوریه و مصر رفته‌اند [۲۱۰]. اما در خود هند که در عهد کانیشکا (قرن اول میلادی) می‌توانست هند بودایی خوانده شود، بعد از وی آیین بودا تدریجاً معروض انحطاط و رکود شد. فا-هیان<sup>+</sup> زایر بودایی از اهل چین که در نخستین سالهای قرن چهارم بعد از میلاد از هند دیدن کرد آیین بودا را در آنجا در حال کساد یافت. یوان چوانگ زایر دیگر چینی که در قرن هفتم میلادی بدانجا رفت نیز شاهد این انحطاط بارز بود.

اگر چند روایات حاکی از تعقیب و آزار بوداییان هند به وسیله برهمنان در طی قرن هشتم میلادی ممکن است خالی از مبالغه نباشد [۲۱۱] این اندازه معلوم است که انحطاط تدریجی آیین بودا که بالاخره در قرن دوازدهم میلادی با توسعه قدرت پادشاهان اسلامی هند به انقراض این مذهب در هند انجامید، از همان آغاز انحطاط و مخصوصاً بعد از پایان عصر امپراطوری کانیشکا، موجب غلبه مجدد و تفوق مسلم آیین برهن در شکل تازه‌یی که به نام آیین هندو خوانده شد گشت، و هند برهمنان که با بدعت آیین مهاویرا کنار آمد آیین بودا را همچون منازعی تحمل‌ناپذیر تدریجاً و بی‌آنکه تعصب و بی‌تسامحی شدیدی نشان دهد از خود راند، و برهمنان با قبول پاره‌یی عقاید و آداب طبقات عوام با عقاید شرک‌آمیز آنها تا حدی کنار آمدند و با این بها توانستند قدرت فائده روحانی و ریاست عامه را در جامعه هند و در آنچه به نام آیین هندو خوانده می‌شد محفوظ دارند [۲۱۲].

آیین هندوان، که غیر از تعلیم بودا و مهاویرا، مکتبهای الحادآمیز و شکاک فلسفی را هم یکچند با تسامح تحمل کرد، در نزد عامه تدریجاً با مذاهب و عقاید محلی درآمیخت و در هر ناحیه و ولایت متضمن قول به ارواح، و آلهه و مناسک خاص گشت. اما در نزد خواص که عبارت از برهمنان بود، از این خرافات تا حدی برکنار ماند. فقط طول دوران غلبه آیین بودا و مذاهب فلسفی که آیین برهن را یکچند به انحطاط و رکودی طولانی دچار کرد آلهه‌ودایی را از اهمیت سابق انداخت و تدریجاً به جای آنها

+ Fa- Hian

برای دو آلهه که صفات تشبیهی مسوب به آنها از تأثیر رسم نیایش نسبت به قوای طبیعت نشئت می‌گرفت مجال اعتلایی حاصل آورد. ویشنو<sup>+</sup> و شیوا<sup>+</sup> که ارتباط آنها با برهما نوعی تثلیث (تریموتی)<sup>+</sup> هندویی را به وجود آورد.

از این جمله، ویشنو خدایی بود که حافظ وجود عالم بود، در صورتی که شیوا به عنوان مهلک و مخرب بای عالم تلقی می‌شد، و برهما هم صانع و خالق عالم محسوب می‌گشت. بدین گونه تثلیث هندویی برای هر یک از اطوار سه گانه خلق، ابقا، و فنای عالم، به خدایی جداگانه قایل بود که در عین حال هر سه آنها مظهر وجود مطلق (برهمان) و تجلی وجود واحد تلقی می‌شدند، بعلاوه هم در عرض یکدیگر بودند و هم کار یکدیگر را تکمیل می‌کردند.

اشارت به این تثلیث هندی اولین بار در مهابهارتا حماسه عظیم قوم که بهاگوات گیتا<sup>+</sup> جالترین بخش آن است مطرح شد و بعدها دو مجموعه کهن، که شامل متون و مآثورات مربوط به آیین هندو بود و به نام «داستانهای باستانی»<sup>+</sup> و «رشته تعالیم»<sup>+</sup> خوانده می‌شد در باب این آلهه به نقل پاره‌یی اساطیر و روایات پرداخت [۲۱۲]. این گونه اساطیر به این تثلیث صبغه تشبیه و تجسیم داد و برای آلهه و اطوار تجلی (آتاوار)<sup>+</sup> آنها قایل به وجود زوجات و اصحاب و احوال و اطوار انسانی گشت.

البته در این آیین نیل به نجات دیگر نه از طریق معرفت حاصل می‌شود نه از راه تقدیم فدیة و قربان، فقط از طریق محبت و ایثار حاصل می‌آید، و آشکار است که این اجتناب از فدیة و قربان و عدم توجه به معرفتی که موجب نیل به نجات شود در این ادوار از تاریخ هند از بقایای تأثیر اقوال فلاسفه الحادگرا و تعالیم جینی و بودایی نباید خالی باشد.

به هر حال آلهه سه گانه این تثلیث هر یک جداگانه نیز مورد تقدیس و نیایش فرقه‌هایی از آیین هندو هستند. لیکن از این جمله برهما چون فقط صانع عالم است و به حفظ یا فنای آن کاری ندارد به اندازه ویشنو و شیوا مورد نیایش ویژه نیست و در سراسر هند معابد او تقریباً انگشت شمار است و به هر تقدیر وجود وی در حقیقت چندان مورد توجه عامه نیست. اما دو خدای دیگر هر یک در بین عامه هندوان پرستندگان خاص دارند که با یکدیگر هم به صلح و تسامح زندگی می‌کنند، چنانکه مراسم مذهبی خود را

+ Vishnu, Shiva, Trimuti, Bhagvat- Gita, Puranas, Tantras, Atavars

گاه در معبد واحد به جا می‌آورند و برهمنان هم که رهبران دینی عوام و به همین عنوان مورد تکریم و تقدیس آنها مانده‌اند، به رعایت عقل و احتیاط، به این هر دو آلهه همه جا به یک اندازه حرمت می‌نهند.

باری، این خدایان سه گانه که تثلیث هندو را تشکیل می‌دهند هنوز تقریباً در نزد تمام هندوان جز طایفه جین مورد نیایش و تقدیس محسوب‌اند. برهما که از دخالت در امور عالم فارغ است با آنکه چندان مورد نیایش و موضع حاجت نیست باز مورد تکریم قلبی قوم هست. اما شیوا که خدای مهلک و مخرب است و ظاهراً صورت تازه‌یی از «رودرا» پروردگار مهیب عهد ودایی یا ماقبل ودایی است در عین حال موجد تولد هم که طعمه او را به وجود می‌آورد نیز هست، و از اینجاست که اندام نرینه (لینگا) و گاونر (نندا)<sup>+</sup> هم مظهر و رمز او به شمار می‌آید و تقدیس گاو و تکریم تمثال لینگا در آیین هندو ظاهراً باید از همین اعتقاد ناشی باشد. بعلاوه شیوا که هم مهلک و هم مولد، هم مظهر شور و شهوت و هم رمز قدس و زهد شناخته می‌شود رب اعظم (مهادیوا)<sup>+</sup> هم خوانده می‌شود و اطوار گونه گون دارد. گاه بر روی جسد مارا، دیو مکر و فریب، در حال رقص شادمانه مجسم می‌شود و گاه به هیئت زاهدان و جوکیان در حالت تفکر و مراقبه تصویر می‌گردد.

اما ویشنو که محافظ کل عالم است در اصل یک پروردگار عصر ودایی و رب آفتاب بوده است و ظاهراً از همین روست که هر چه را مثل شب و کابوس و محنت مایه خطر و ضرر و شر است از عالم دفع می‌کند و هر چه را موجب خیر و نفع و مصلحت است در کنف حمایت خویش می‌گیرد. از این گذشته، چون وی با «وجود مطلق» (برهمن)<sup>+</sup> وحدت هویت و اتحاد ماهیت دارد در مراتب و اطوار عدیده تجلی تشبیهی (آواتار)<sup>+</sup> که تنزل به مراتب مادون است می‌کند و البته متعالی‌ترین مراتب تجلی او در وجود راما<sup>+</sup> و کریشنا<sup>+</sup> است که خود در نزد هندوان به مثابه آلهه مورد نیایش هستند. تجلیهای دیگر او که روی هم رفته بالغ بر ده تجلی می‌شود نیز در اساطیر قوم مذکور است. و آخرین تجلی او هنوز باقی و مورد انتظار است - و در پرده غیب مستور [۲۱۳]. راما و زنش سیتا<sup>+</sup> که افسانه رامایانا متضمن اسطوره آنهاست نمونه کمال انسانی در شکل و سیرت مرد و زن محسوب‌اند، و راما نه تنها به عنوان تجلی ویشنوبلکه حتی به

+ Nanda, Mahadeva, Brahman, Avatar, Rama, Krishna, Sita

عنوان خدایی مستقل هم مورد نیایش عام واقع است. کریشنا نیز که اسطوره‌اش در داستان مهابهارتا تقریر می‌شود در عین حال، هم به عنوان مظهر و تجلی ویشنو و هم به عنوان خدایی قهار و عاشق‌پیشه معبود قوم واقع می‌شود.

آیین هندو که ورای این تثلیث تشبیهی به هزاران آله و فرشته دیگر نیز نیایش می‌کند در بها گواد گیتا عرفان بعد از عصر اوپانیشاد، و در داستانهای باستانی (پوران) تجلی آله را در تمام صورتها و مظاهر طبیعت از کوه و جنگل و رود و دره نشان می‌دهد، و برای کسانی که در ورای ظاهر این اساطیر رموز معانی را می‌جویند، عرفان هندی را در مظاهر عبادات هم تا حدی صیغه شعر و اخلاق می‌دهد. معهذا مراسمی از قبیل اجرای تعمید در رود مقدس گنگ و به جا آوردن زیارت در شهر متبرک بنارس که متضمن قسمتی از این عبادات رمزی هم هست در عین حال مثل پاره‌یی رسوم دیگر مانند سوزاندن اجساد و رسم تناول شربت پنج جزو گاو (پنچا گاو)<sup>+</sup> [۲۱۴] و سوختن زنان بیوه و پرمستش لینگا و ازدواج زودرس و نظایر آنها هرچند از لوازم آیین و مبنی بر اصول عقاید و تقالید سنتی است خود از اسباب استمرار فقر و جهل و بیماری و مرگ در بین قوم محسوب است - که بر هزاران مشغله دیگر شیوا خدای مهلک و مخرب عالم همواره چیزی مزید می‌کند و هند و آیین او را در نزد کسانی که با مبانی فلسفی عقاید رایج در آن سرزمین وقوف ندارند، درخور طعن و احیاناً مستوجب ملامت می‌سازد [۲۱۵].

معهذا قصه عاشقانه لطیف موسوم به گیتا گوویندا<sup>+</sup> که آن را با «غزل‌ها» در مجموعه عهد عتیق تورات قابل مقایسه یافته‌اند [۲۱۶]، و داستان رزمی پر عمق بها گواد گیتا که زبده عرفان هندو محسوب است شعر و عرفان عصر مابعد اوپانیشاد را در مذهب هندو کفاره تمام این مطاعن و اعتراضات وارد بر عقاید و رسوم عامیانه می‌تواند ساخت. در مورد بها گوات گیتا، هر چند اینجا موضع نقد و تحلیل آن نیست، می‌توان این اندازه گفت که یک اوج بلند عرفان هندی به شمار است، و آنچه را عرفان اوپانیشاد فاقد آن است و آن عبارت از عشق و عمل است این اثر به عرفان مزبور هدیه می‌کند. بها گواد گیتا که ظاهراً در سالهای بین آغاز قرن اول قبل از میلاد و قرن سوم بعد از آن به نظم آمده است و تاریخ دقیق تصنیف آن روشن نیست چاشنی عشق و عمل را به مائده زمینی عرفان هندی می‌افزاید، و هر چند حاصل تعلیم آن به نحو بارزی مضبوط و منسجم نیست

+ Panchagava, Gita Govinda



اساس آن هم ابهام زیادی ندارد، و به همین سبب از قدیم در تقریر آراء فلسفی و عرفانی هندوان، هم یک متن مقدس و هم یک مرجع موثق محسوب شده است، و ابوریحان بیرونی هم در تحقیق *ماللهند* مکرر مذاکرات بین ارجونا<sup>+</sup> شاهزاده هندی با کریشنا را، که به صورت گردونه ران شاهزاده تجسد یافته است، در کنار صحنه نبرد روی می دهد، در تبیین این معانی نقل می کند.

در این سخنان که طی گفت و شنود بین ارجونا و کریشنا لطایف عرفان مطرح می شود البته تعلیم اوپانیشاد کنار گذاشته نمی شود، بلکه تقریر و ایضاح می یابد. در واقع بهاگواد گیتا شور و حرارتی درخور ایمان آمیخته به عشق (بهاکتی)<sup>+</sup> به تعلیم اوپانیشاد می بخشد و برای کسانی که شیوه نظری تقریر اوپانیشاد نمی تواند قلب آنها را به شور آورد مایه خرسندی و موجب سکون می گردد. و این رزمنامه پرعمق را برای عنوان خویش که نغمه خداوند (بهاگواد گیتا) خوانده می شود شایسته نشان می دهد.

خدایی که این نغمه ترجمان حقیقت و ذات وست خدای عارفان اوپانیشاد و اصحاب وجود است که در تعلیم آنها هر چه هست خداست. کریشنا که در قصه بهاگواد گیتا نخست گردونه ران شاهزاده ارجونا است و سپس به صورت اصلی خود که تجسم ویشنوست بر وی نمایان می گردد، در طی مفاوضات خود که هم قبل و هم بعد از تبدیل خود با ارجونا دارد، در این باب سخنان جالبی در خطاب به این جنگجوی پرهیزگار می گوید که کاشف از این جنبه وحدت وجودی است. از جمله یک جا با بیانی که شایسته یک غزل مولانا است از زبان کریشنا می گوید: «در سراسر این جهان وسیع هیچ چیز برتر از من نیست، تمام جهانها قرار و آرام در من می یابند چنانکه دانه های مروارید در یک رشته قرار و آرام می یابند، طعمی که در آب زنده هست منم، نوری که در آفتاب و ماه هست منم ~ عطریاکی که از خاک برمی خیزد منم، و فروغ روشنی که از آتش برمی آید منم، حیات هر چه حیات دارد منم ~ از ازل من منشأ حیات ابدی بوده ام، هوش هوشمندان منم، و زیبایی زیبارویان هم منم» (۷: ۱۰-۷). جای دیگر می گوید: «من هم قربانی هستم هم هدیه، هم فدیة هستم و هم گیاه فدیة، کلام مقدس منم، طعام مقدس منم، آتش مقدس منم، آن نیازی هم که به آتش می کنند منم، من پدر این جهانم، حتی منبع وجود پدر هم منم، من مادر این عالم هستم، و آفریدگار همه

بزم منه، من عالیترین چیزی هستم که دید متدّاح، طریق ترکیه، لفظ مقدس «اُم»<sup>+</sup> و مجموع هر سه ودامنم ~» (۹: ۱۷-۱۶) [۲۱۷].

شعری که در این سجدان موج می‌زند البته قبل نقل نمی‌ماید و حق با آن مترجم نقّادی است که هوشمندانه گفت: اگر بتیهوری<sup>+</sup> پیدا می‌شد و روح به گواد گیتا را در صورت موسیقی عرضه می‌کرد چه سمفونی حیرت‌انگیز که به گوش ما می‌رسید! [۲۱۸]. با آنکه گفت و شنود کریشنا به ارجونا در کنار صحنه جنگی روی می‌دهد که ارجونا در اقدام به آن تردید دارد و بها گواد گیتا هم بخشی از حماسه عظیم مهابهارت است که سراسر آن در باب این گونه جنگهاست، این «سرود خدا» از همان آغاز به صحنه جنگ ارجونا معنی رمزی می‌دهد و آن را از ماحراهای جنگ دور نگه می‌دارد. در همین معنی رمزی است که یک جا کریشنا به ارجونا می‌گوید: «جنگجو باش و خواهش نفس را که خصم بر قدرت جان انسان است هلاک نما» (۳: ۴۳). و جای دیگر می‌افزاید: «پس با تیغ حکمت، شک را که زاینده جهل درون تو است از پای درآور» (۴: ۴۲). شاید رشته ارتباط کتاب را اصل حماسه هم همین پیوند رمزی باشد که بین جنگ واقعی است با جنگی که در آن هوای نفس که مقهور کردنش برای آدمی خوشایند هم نیست وجود دارد. اما جنگی که انسان را وادار به مقهور کردن هوای نفس می‌دارد در واقع مجرد اقدام بدان نتیجه مطلوب است، از این رو اخلاص عمل در آن تحقق دارد و لازمه آن هم هست. در تقریر همین نکته است که کریشنا هر کردار عاری از اخلاص را نفی می‌کند و می‌گوید: «جهان در کردار خویش زندانی است، فقط وقتی از این زندان رهایی دارد که کردار تنها به رسم عبادت به جا آید، پس هر کردار که به جا آری باید از باب عباد محض باشد، به حاصل آن نباید اندیشید» (۳: ۹).

در باب اهل ریاضت (جوگ)<sup>+</sup> خاطر نشان می‌کند که تنها با رهایی از این خواهشهای نفسانی است که وی با کل عالم هماهنگی می‌یابد و به بهجت و سرور واقعی و عاری از دغدغه نایل می‌آید، آنگاه مرد، به قول کریشنا: «خود را در دل کاینات و تمام کاینات را در دل خویش مشاهده می‌کند ~ وقتی مرا در همه و همه را در من مشاهده کند آنگاه من هرگز از او جدایی نمی‌گزینم و او هم هرگز از من جدا نمی‌شود. آن کس که با «عشق» یگانگی دارد، چنین کس در هر جا باشد بحقیقت در وجود من

جای دارد» (۲۸-۳۱:۶). با این همه اگر همه چیز در اوست، او در همه چیز محدود نیست، و او وعاء اشیاء هم نیست. سر حقیقت او هم که نزد نااهلان تناقض گونه‌یی دارد از همین جاست. کریشنا به ارجونا می‌گوید: «تمام این عالم که مرئی است از وجود نامرئی من پدید می‌آید، تمام کاینات قرارشان در من است اما قرار من در آنها نیست، در حقیقت آنها هم در من قرار نمی‌یابند، پس این راز مقدس را که به من تعلق دارد دریاب، من منبع همه کاینات وجودم، من تمام آنها را حفظ می‌کنم اما در آنها قرار ندارم» (۴-۵:۹). بدین‌گونه نشان می‌دهد که در عین اتصال با عالم از عالم جداست. می‌گوید: «خداوندگار عالم ورای کار عالم و ورای کار عالمیان است، همچنین ورای حاصل کار آنهاست، اما کار طبیعت جریان خود را دارد» (۱۴:۵). و پیداست که اینجا کریشنا مظهر برهما هم هست. به جنگجوی جوان که در پیکار نفس تردید دارد خاطر نشان می‌کند: «دل تنها بر من ببند، و عقل خود را به من بسپار، آنگاه بحقیقت در وجود من خواهی بود» (۸:۱۲). و راه یگانه‌یی را هم که به خدا منتهی می‌شود چنین به وی ارائه می‌کند: «تنها با عشق است که انسانها می‌توانند مرا مشاهده نمایند، مرا بشناسند، و به سوی من بیایند» (۵۴/۱۱). پیداست که طالب حق تا به عشق، که آنجا هر چه غیر است اخلاص عمل را مشوب می‌کند، روی نیاورد سلوک وی از رسم و راه عوام که در نیایش خویش فقط ناظر به کسب فواید و نیل به ثوابات مانده‌اند امتیاز نمی‌یابد، و بدین‌گونه است که آیین هندو با وجود استغراقی که در خرافات عامیانه خویش دارد با بها گواد گیتا طریقی برای عروج به قلّه عرفان قابل تصور در آن آیین پیش روی خود می‌گشاید.

با آنکه این «سرود خداوند» جزئی از مهابهارتا محسوب است سیمای ارجونا و کریشنا در آن، با آنچه در باقی اجزای مهابهارتا هست و با آنچه در توصیف دنیای جنگجویان قوم در آنجا آمده است، تفاوت کلی دارد. درست است که اینجا هم مثل مهابهارتا جنگ بر سر نیل به مُلک است، اما کیست که از همان اول متوجه نباشد که اینجا ملک مادی مطرح نیست، ملک معنوی منظور است. تردیدی که ارجونا در اقدام به جنگ نشان می‌دهد تصویری از دغدغه مبارزه با نفس است که هیچ چیز از آن دشوارتر نیست. اینکه کریشنا گردونه وی را می‌راند و وی را به جنگ تشویق می‌کند نشان آن است که این مبارزه با نفس کاری الهی است و آن کس که در این طریق قدم می‌نهد به شهود ذات الهی، که اینجا تبدیل کریشنا از صورت گردونه‌ران به صورت ویشنوست،



فایز می‌شود و در مشاهده تجلی وی با تمام کاینات اتصال و اتحاد می‌یابد و اینجا است که عرفان آیین هندو به متعالیترین قلهٔ اعتلای خویش بایل می‌آید.

اگر چه بحث در باب مکتبهای فلسفی هندو در اینجا مطرح نیست [۲۱۹]، سررسمی عرفان هندو بدون اشارت به طریقهٔ «جوک» (یوگی) که در بهاگواد گیتا (۵: ۲۴ ~) نیز ریاضت وی موجب نیل به نیروانا و اتصال و اتحاد با خدا خوانده می‌شود ناتمام خواهد بود. این طریقه که اصحاب آن جوکیان نام دارند عرفانش مبنی بر آن است که طالب نجات باید جسم را به قوت انواع ریاضات در زیر «یوغ» روح فردی، و روح فردی را در زیر حکم روح جهانی مهار کند، و مأخذ نام آن نیز همین معنی است - جوک یعنی یوغ.

البته طریقهٔ یوگا در هند سابقهٔ طولانی دارد و در اکثر مذاهب قوم حتی آیین بودا و مذهب جین هم هست و ریشهٔ آن به اوپایشادها و حتی وداها هم می‌رسد، اما مبانی و اصول به صورتی مضبوط و منسجم بنا بر مشهور به وسیله حکیمی از اهل هند، نامش پاتنجلی<sup>+</sup>، تنظیم و تقریر شد و ظاهراً بعد از او در کتابی موسوم به جوکاسوترا<sup>+</sup> که به او منسوب است جمع و تدوین گشت. در باب احوال پاتنجلی تقریباً هیچ اطلاع موثقی در دست نیست، حتی دربارهٔ تاریخ عصر او هم اختلاف است. بعضی او را متعلق به دو قرن قبل از میلاد می‌دانند و برخی به قرن سوم و حتی پنجم میلادی منسوب داشته‌اند [۲۲۰]. کتاب پاتنجلی از امهات کتب مربوط به عرفان هندوست و ابوریحان بیرونی هم آن را به عربی نقل کرده است و نسخه‌اش باقی است [۲۲۱].

در کتاب پاتنجلی در باب مراتب سلوک در طریقهٔ «یوگا» ریاضتهای هشتگانه‌ای توصیه می‌شود که شامل: اجتناب از شهوات (یاما)<sup>+</sup>، رعایت انضباط (نیاما)<sup>+</sup>، جلوس به وضع مربع با ترتیب خاص (آسانا)<sup>+</sup>، احتیاس و تنظیم تنفس (پرانایاما)<sup>+</sup> همراه با تکرار ذکر خفی به لفظ «اُم»، اعراض از توجه به مدرکات حسی و حس (پاراتی هارا)<sup>+</sup> به نحوی که سالک فقط ناظر به درون باشد، تمرکز فکر (دهارانا)<sup>+</sup> چنانکه جز به یک چیز نیندیشد، مراقبه (دهایانا)<sup>+</sup> به نحوی که حصر توجه به امر واحد او را از توجه به ماسوی ذاهل و بکلی غافل و بیخبر سازد، و بالاخره استغراق مطلق (سامادهی)<sup>+</sup> به مرتبه‌یی که حتی

+ Patanjali, Yoga- Sutra, Yama, Niyama, Asana, Prana- Yama, Paratyhara, Dhara- na, Dhayana, Samadhi



هر اندیشه واحد مرحله سابق را نیز از خاطر می برد و در چنین حال می تواند بدون هر واسطه یی با آنچه موضوع علم است به نحو بلاواسطه اتحاد و ارتباط یابد، می گردد. این ریاضتها در واقع فقط ناظر به این امر است که نفس از تأثیر عالم خارج و توالی احوال و حوادث و تسلسل علت و معلول امور فارغ گردد و در آن مرحله ممکن است سالک مرتاض به جایی برسد که از قید عالم حس و محدودیتهای آن رهایی یابد و غرایب کرامات (سیده‌هی) <sup>+</sup> تا حدی نظیر آنچه صوفیه در باب مشایخ خود نقل کرده اند از وی سر بزنند [۲۲۲] - هر چند اظهار چنین غرایب و کرامات هم نزد آنها غالباً ناروا تلقی می شده است [۲۲۳] و از این حیث هم حال آنها به حال مشایخ صوفیه که اظهار کرامات را مستحسن نمی دانسته اند شباهت دارد.

طرفه آن است که طریقه جوک برخلاف بعضی فلسفه های رایج عصر ظهور خویش منکر وجود خدا نیست، مع هذا مطلوب جوکیان از این سلوک پر مشقت و ریاضات دشوار، که آنها را با هیئت ژولیده و عریان و لاغر و استخوانی و حالت تفکر و استغراق نزد ناظران و سیاحان بیخبر و عاری از کنجکاوی به «دسته یی از ولگردان» که در اطراف شهرها و در کوچه و بازار پرسه می زنند [۲۲۴] مانند می کند و به هر حال وجود و وفور نسبی آنها هنوز هم در سراسر هند غلبه فقر و گرسنگی و بیکاری و بیکارگی حاکم بر آن سرزمین را به نحو بارزی نمایان می دارد، اتصال و ارتباط با «خداوند» نیست، هدف ایشان تصفیه و تجلیه باطن و رهایی از موانع و قیودی است که نیل به معرفت حضوری را به جهت وجود شواغل حسی برای انسان ناممکن می کند، و از اینجاست که این شیوه ریاضت نفسانی، با حاصل جالبی که احیاناً با آنچه امروز تحلیل روانی می خوانند بی شباهت نیست، بیشتر نوعی فلسفه مرتاضانه تلقی می شود یا عرفان اهل ریاضت.

به هر حال عرفان آیین هندو در عین حال مرده ریگ تعلیم وداها، اوپانیشادها، فلاسفه الحادی هند، و آیین بودا و جین را در جریان واحدی به هم می پیوندد، و این پیوند چنان ارتباط مستمری دارد که به هر حال به جنبه التقاطی هماهنگ شده یی که در مجموعه این تعلیم عرفانی هست صبغه اصالت قابل ملاحظه یی می بخشد.

جلوه یی از این صبغه التقاطی در مذاهب و فرق اصلاحی هندو هم به نحو بارزی آشکار است که از آن جمله است مذهب طایفه مریدان (سیکھے) <sup>+</sup> که از تلفیق بین آیین

<sup>+</sup> Siddhi, Sikha

هندو را عرفان عامیانه اسلامی در حدود اواخر قرن پانزدهم میلادی یا اندکی بعد در ولایت پنجاب به وجود آمد و توسعه و بسط آن از پیروان قوم حد گانه‌بی ساج [۲۲۵]. همچنین از دو طریقه معروف به برهم ساج<sup>+</sup> و آریاسماج<sup>+</sup> که اولی نظر به تلفیق آیین هندو با مذاهب مسیحی و بودایی [۲۲۶]، و دومی طالب مدومت در مقابل تبلیغات مسیحی و مروج فکر بارگشت به مادی قدیم آیین هندو بود [۲۲۷] بید یاد کرد که ظهور طریقه عرفانی جمعیت ودانتا<sup>+</sup> هم دنباله و تا حدی لازمه پیدایش این طریقه‌ها بود.

اسلام و آیین نصارا دو دین الهی بود که از خارج وارد سرزمین هند شد و از دیرباز هر یک به نحوی در نشر دعوت خود اهتمام ورزید. اسلام که از قرون نخستین خویش نفوذش را در نواحی غربی و شمال غربی آن بسط داد موفق به ایجاد سلسله‌های صوفیه و سلاله‌های فرمانروایی گشت، و به رغم آنکه بعضی از این فرمانروایان با تعصبات خشونت‌آمیز مانع از علاقه هندوان به قبول این آیین شدند، یا به هر حال به سبب تحریک تعصب هندوان نشر و بسط آن را چندان تسهیل و تسریع نکردند، باز در طی قرون طرفداران حدی و مؤمنان با حرارت در بین خاص و عام هندوان یافت.

آیین نصارا هم که با انتشار انجیل و ارسال هیستهای تبلیغی، از دیرباز و مخصوصاً از آغاز فرمانروایی مغول هند در آن سرزمین به نشر دعوت مشغول بود، هر چند از جلب بعضی علاقه‌مندان و ایجاد مجامع و صوامع کلیسایی باز نماند، ارتباط آن با کمپانیهای استعماری و تجاوزگر اروپایی و مخصوصاً فجایع ضد اخلاقی و ظالمانه‌یی که حاصل حکمرانی طولانی بریتانیا در آن شبه‌قاره عظیم بود به حیثیت معنوی آن لطمه قابل ملاحظه زد.

اما عرفان هندو، که ترجمه جوک و اوپانیشاده‌ها به زبان فارسی آن را برای مستعدان مسلمین درخور امعان نظر ساخت، از همان ایدم با عرفان اسلامی مجال تلاقی و حتی امتزاج یافت. مخصوصاً در اشعار «کبیر» شاعر و عارف هندو (وفات ۱۵۱۸) که نزد پیروان طریقه سیکه به عنوان مرشد و رهبر روحانی تلقی شد، و در آثار محمد دارا شکوه (قتل در ۱۶۵۹) شاهزاده عارف مشرب و صوفی منش سلسله مغول هند [۲۲۹] که در تاریخ ادیان، عرفان تطبیقی تا حد قابل ملاحظه‌یی به مساعی او مدیون است.

+ Brahma Somaj, Aria Somaj, Vedanta Society

برای مورخ اندیشه که از دیدگاه فلسفی به آراء و مقالات هندوان بنگرد چیزی که در ورای این رسوم و آداب متنوع و احیاناً نامطبوع یا غیرقابل تأیید جالب توجه می‌نماید رشته پیوندی است که در این مجموعه دیانات، تمام آلهه و ارواح و افراد انسان را با سایر کاینات عالم به نحوی با هم متصل می‌دارد. آنچه در تعلیم برهمنان در عبارت «آن تویی» در مفهوم وحدت هویت روح فردی با روح کلی در اوپانیشاد به تعبیر می‌آید [۲۳۰] و آنچه در قول اتباع جین و بودا به «اهیمسا» تعبیر می‌گردد [۲۳۱] و قاعده‌ی لاضرر را در روابط تمام کاینات الزام می‌کند نیز خود لازمه‌ی همان تلقی از اتصال کل عالم با انسان و آلهه است. این نکته هم که تقریباً در جمیع این تعالیم به صراحت یا اشارت منشأ تمام شرور و آلام را که لازمه‌ی حیات است در تعلقات افراط‌آمیز انسان به حیات و لوازم آن تصویر می‌کند علوجنبه اخلاقی این آراء و مقالات را، به رغم غرابت و حتی سخافت ظاهری که دارد، درخور شأن انسان واقعی نشان می‌دهد. نکته‌یی که برای مورخ در این باب معمایی غریب - شاید از مقوله‌ی مباحث روانشناختی - می‌نماید تحقیق این نکته است که پس تمام تبعیضها، خشونت‌ها و احیاناً تعدیها که در سراسر تاریخ پر فراز و نشیب قوم هست و افتراق و انحطاط روزافزون اکثر ارباب این مذاهب و دیانات گونه‌گون حاصل آن است، با این مقالات و آراء تسامح‌آمیز و صلح‌جوی غالباً مبتنی بر نفی نفس، چه رابطه‌یی دارد؟

## در سرزمین وحی

صحراهای واقع بین دره فرات و دره بیل که رض کنعان هم در حوضی آنها واقع است و همچنین حصه حدز واقع در حواشی حریره العرب در حبش دیگر آنهاست. در طی یک دوره طولانی تاریخ شاهد طغوع و اغلالی سه دین بزرگ الهی عامه شده است که هر یک از آنها به نحوی در خاضرة ابراهیم خلیل (ع)، شیخ و نبی مشترک عربین و اعراب، ارتباط دارد. آیین موسی و عیسی از طریق یک پسرش اسحاق و آیین محمد (ص) از طریق پسر دیگرش اسمعیل. درست است که تمدن اعراب نسبت خود را به ابراهیم نمی رسانده اند، اما آیین حنیف منسوب به وی تا او حر عهد معروف به جاهلیت در بیس تعداد قابل ملاحظه‌ای از اعراب باقی بود. و اسلام که نسخ دیرت جاهلیت عرب بود در بسط و احیای آن اهتمام کرد.

با آنکه در احوال ابراهیم بدان گونه که در تورات آمده است پاره‌ای تدقیقات است [۲۳۲] تردیدی هم که در تاریخی بودن وجود او به وسیله بعضی اهل تحقیق اظهار شده است [۲۳۳] مبنای درستی ندارد و این هم که ذکر احوال او در اسناد غیرعبری نیست نمی تواند وجود او را محض تردید سازد [۲۳۴]. تا آنجا که از مقدسه احوال وی با حوادث تاریخی برمی آید وی ظاهراً در فاصله هجده تا یازده قرن قبل از میلاد از بابل بین النهرین و از شهر اور واقع در کلبه که بن بر مشهور مولد او بوده است به بنده حران مهاجرت کرده است و چون در آنجا هم مسکنه با دیدات صلبه و آیین



بب پرستی به مخالفت برخاسته است به مهاجرت به ارض کنعان ناچار شده است و در طی این نقل و انتقالها دایم با اهل شرک برخوردها داشته است و با این حال همه جا در ضمن این سفرها جماعت کوچک سامی نژادی را، که بعدها عبرانیان خوانده شده اند و خود وی شیخ معمر و سید محتشم آنها بوده است، به آیین حنیف خویش که متضمن اعراض از عبادت اجرام و اوثنان و الزام به نیایش خدای واحد - به نام ال (ئیل) - بوده است دعوت کرده است.

احوال وی بدان گونه که در قرآن کریم آمده است با آنچه در تورات هست البته تفاوت دارد و پیدا است که سفر پیدایش در این باره جز روایات شایع در نزد ذرّیه اسحق را که ظاهراً با ذرّیه اسمعیل هرگز صفایی نداشته اند متضمن نیست. شاید آنچه در این باب در روایات اولاد اسمعیل نقل شده است نزد محقق با اوضاع و احوال اجتماعی عصر و محیط بهتر قابل انطباق به نظر آید تا آنچه در سفر پیدایش آمده است و غرابت آنها اصل وجود شیخ عبرانیان را هم محل تردید ساخته است. لیکن فقدان اسناد تاریخی اظهار نظر در این مورد را برای مورخ اندیشه ناممکن می کند و آنچه نیز در این باره گفته آید جز مبنی بر فرض و احتمال نیست.

به هر حال هر چند ذرّیه یی از اولاد اسمعیل در حوالی مکه و حتی نواحی دیگر در سرزمین اعراب باقی ماندند، اولاد اسحق از نسل یعقوب در طی کوچها و به حکم ضرورت از کنعان به مصر رفتند و در پایان یک دورهٔ بالنسبه کوتاه ایمنی و آسایش که در قصهٔ اعتلای یوسف در دستگاه قدرت در آنجا برای ایشان حاصل آمد، تدریجاً مورد نفرت عامهٔ قبطیان واقع شدند و به مسکنت و ذلت دچار آمدند [۲۳۵]. چنانکه سرانجام رهبری موسی - که یک تن از ایشان بود اما در دستگاه حاکمهٔ مصر تربیت یافته بود - موجب اتحاد آنها گشت و با الزام قوم به خروج از مصر ایشان را از بردگی و محنت سختی که در دیار فرعون بدان محکوم شده بودند رهایی داد. آغاز مهاجرت آنها به مصر که ظاهراً در پی یک قحطی طولانی در صحراهای اطراف فلسطین برای ایشان پیش آمد و در داستان یوسف و برادران اشارتی به آن هست به احتمال قوی با هجوم طوایف بدوی و شبانکارهٔ معروف به هیکسوس<sup>+</sup> مقارن شد که قدرت و سپاه مصر را منهدم کردند و حتی بر سلطنت مصر هم دست یافتند و سلسله یی از فراغهٔ غاصب در آنجا به وجود

+ Hyxoses

آوردند. اینکه مدتها بعد به دست فرعون عاص و در روی کمر آفتاب یک سینه زره از فرعون بومی (سینه هخده) قوم سرنس که هم نزد و هم با هم پیمان می‌کردند عاص و مضرود بودند مورد اداء فرعون جدید واقع شده و سینه خرسی به دست صورت می‌توان انتظار داشت که در بین قوم مستضعف و غریبه و بی‌پس طغنه که همدان (ژویدان) یک رهبر عسری نزد فرهنگ و حتی به مصری (مسیس) که بشان سینه ارتباط خوبی قوم به دستگاه قدرت در مصر به نظر می‌آید، برای بحران قوم خویش معوت گردد. گذشته قوم در سرزمین اطراف کنعان را به بشان بدآوری می‌دید، سروی اسبان را تحفه کند و ضعف و محتاطان را برای قداء به خروج از دیر مدت تسویق و تشجیع نماید [۲۳۶]. تمام این محرا معوم می‌دارد که فلسفه هیچ وجه سرزمین قوم عربیان نبوده است، یک محترنگه حدید بوده است که حضرت ابمی سلهای اقامت در آنجا آن را مورد توجه قوم کرده است و فقط با هجوم مسیح به بر آن سرزمین دست یافته‌اند.

در دوره قبل از موسی، اولاد یعقوب که به دست شهرت وی به اسرائیل اسرائیلیان خوانده می‌شدند، در بسیاری از آداب و عادات خویش به اعراب بدوی شبهه داشتند، مثل آنها در مرحله جادرنستینی و شانی سر می‌کردند و شبهه‌هایی از آیینهای توتمی و اعمال سحر در بین آنها وجود داشت که قسمتی از آن بر اثر محذورت مصریه و اهل کنعان در بین آنها پدید آمده بود [۲۳۷]. با این همه ظاهراً آنچه موجب می‌شد تا قوم در مصر و در همه محامروض نفرت گردند اصرار آنها در حفظ آداب و رسوم دیرینه خویش بود که به همین سبب در جامعه مصری حذب نمی‌گردیدند و در بین آنها همچنان بیگانه تلقی می‌شدند. دوران عذاب و نکال آنها با ظهور موسی که نزد فرعون خود را فرستاده خداوند (یهوه) و مأمور به بجات قوم خواند به پایان آمد، و قوم که به رهبری وی از مصر بیرون آمدند بعد از عبور از صحرای سینا، راه ارض کنعان را که بعدها در تورات سرزمین پدران آنها خوانده شد پیش گرفتند.

در باب جزئیات مهاجرت مصر و خروج قوم از آنجا محققان جدید بررسیهایی کرده‌اند که در بعضی موارد خیال انگیز یا خیال آمیز به نظر می‌آید [۲۳۸]. مجرد این نکته که در هیچ مأخذ قدیم دیگر جز در عهد عتیق ردّ پایی از شیوخ عبرانی در تورات مذکور نیست [۲۳۹] لامحاله ادعای صهیونیان<sup>+</sup> امروز را در ادعای سابقه حق تمنک بر سرزمین

+ Sionists

کنعان و دعوی اسرائیل را بر ارض فلسطین که مبنی بر تحقق وعده بازگشت به ارض موعود محسوب است از نظر مورخ فاقد اساس و دعوی غیرقابل اثبات می‌سازد. بعلاوه، هم این نکته که بر وفق تحقیقات باستانشناسی شهر اریحا<sup>۴</sup> مدتها قبل از آنکه به دست یوشع و قوم یهود عرضه ویرانی گردد منهدم گشته بود، و هم این معنی که مضمون آنچه در تورات احکام عشره (ده فرمان) نام دارد به نحو قابل قنوی با وضع معیشت و حیات قوم در دوره‌یی که نزول آن احکام در آن، مورد ادعا واقع شده است توافق ندارد [۲۴۰]، اشارت تورات موجود را که یگانه مستند دعاوی قوم نیز همان است در تعدادی مسائل محل تردید می‌سازد، و مدعای متکلمان اسلام را در قول به تحریف آن از پاره‌یی جهات قوت می‌بخشد [۲۴۱] و ضرورت نقد دقیق روایات عهد عتیق را در این مسائل الزام می‌نماید. مع هذا سابقه ارتباط قوم را با اعراب و با اقوام کنعان و بین النهرین و همچنین تأثیر اقامت طولانی آنها را در مصر در تبیین تاریخ عبرانیان نمی‌توان نادیده گرفت.

اما موسی بنیانگذار شریعت یهود و رهبر قوم در خروج از مصر، آن گونه که در تورات مذکور است (خروج ۲/۱۰-۱)، در همان دوران سختگیریهایی که از جانب فرعون نسبت به اسرائیل می‌شد در خاندان لاویان از پدری به نام عمران (عمرام) به دنیا آمد و چون مخفی نگاه داشتن او از عوانان مدت زیادی ممکن نبود بعد از سه ماه او را در میان صندوقی (تابوت) از نی گذاشتند و تسلیم امواج نهر (نیل) کردند. دختر فرعون او را از نیل برآورد. گوید چون وی را «از آب کشیده» بود موسی نام گذاشت و چون فرزند خویش پیرورد. موسی چون بزرگ شد به سبب قتل یک مصری که با یک عبرانی منازعه داشت ناچار شد از مصر بگریزد. از آنجا به مدیان (مدین) رفت و در آنجا زن (صفوره، صفورا) گرفت، برای پدرزن خویش یترون (شعیب) که رعوثیل نیز خوانده می‌شد در حوالی جبل حوریب (جبل الله) شبانی کرد. از صفوره دو پسر به نام جرشون (جرشوم) و الیعازار یافت. سالها بعد در حوالی حوریب (طور) بوته‌یی مشتعل توجه او را جلب کرد. خداوند از میان آن شعله با وی سخن گفت و او را به خلع نعلین الزام کرد (خروج ۳/۵). در ضمن تکلیم او را به بازگشت به مصر و اقدام به بیرون آوردن قوم از مذلت اقامت در سرزمین بیگانه مأمور ساخت و برای ادای پیام الهی به فرعون برادرش هارون را نیز معین و شریک وی ساخت (خروج ۴/۱۴). همچنین خداوند وی را الزام کرد تا قوم را به نام

وی (یهوه) به یسرووی از خویش دعوت کند و همه به نام وی که حدی هسی (همه):  
 هسمه) است ایستاد به خروج از مصر تخریب نمودند. بعد از یهوه همه منصور عاریت و  
 آبی را که در بر خورده و محالقت مصر در خروج قوم پس آمدنی بود به موسی وعده  
 داد و همه این معنی را که قوم در خروج از مصر به عربیت گرفتار آید و یسره را  
 مصریان ایستاد و عرب به یسرووی توصیه کرد (خروج ۳/۲۲). در ره مدین به مصر  
 و قه بی روی داد که منضم ز کند و اثرم در امر حبس یسرووی بود. در خود مصر مدیح  
 قوم قول فرستاده خدا را تصدیق کردند. ام فرعون به محالقت بر حسب و آیت می که  
 شامل انداز مصریان بود یک یک ظاهر شد و بری محالقت به به بی جهت مدومت نمودند.  
 وقتی آخربین آیت که مرگ دسته جمعی و دگرگونی «الحسب راد گان» اهل مصر تحقق  
 یافت، خروج قوم موسی از مصر بی مبع گشت و روز بعد قوم موسی به رهبری و از «احنه  
 علامی»، که سائیه بیگاری و بردگی را به آبه تحمیل کرده بود، بیرون آمدند (خروج  
 ۱۳/۳). مصریان فرعون هم که ایشان را دسل کردند عرق و هلاک شدند و قوم موسی را  
 حرمسندی و شکرگراری که در اولین مرحله رهایی از تهدید و مدالقت به جا آوردند تحت  
 قیادت وی به جستجوی ارض موعود در حرکت آمدند.

ام وصول به ارض موعود برای این قوم مهاجره که جز اعتماد بر عنایت یهوه  
 وسیله بی برای چنین راه پیمایی ضلالتی و عبور از بیابانهای دشوار گذر در اختیار  
 نداشتند، آکنده از مخاطرات و دشواریها بود و خداوند با ستون ابری که در بیس روی  
 قوم حرکت می کرد، و با ارسال مانده بی که از آن به من و سلوی «تعبیر» شده است،  
 ادامه این مهاجرت دسته جمعی را برای آنها ممکن ساخت. در آغازین مسافرت که  
 چهل سال طول کشید، در بین راه در سرزمین مدین، یثرون (شعیب) با دخترش صفورا و  
 یسران او جرثون و الیعازار نزد موسی آمد و مورد تکریم او واقع گشت. پیر مدین در عین  
 حال در طرز هدایت و قیادت قوم مشورت های سودمند به موسی داد (خروج ۱۸/۲۷ - ۱۷).  
 در صحرائی سینا خداوند از میان کوه بر موسی تجلی کرد (۱۹/۱۹ - ۱۶:  
 ۲۰/۲۲ - ۱۸)، با وی سخن گفت و احکام عشره را به وی الهام و ابلاغ نمود (خروج  
 ۲۰/۱۸ - ۱). واقعه گوساله زرین که در همین ایام روی داد موسی را به عتاب و مشاجره  
 با برادرش هارون واداشت. در حرکت به سوی ارض موعود که «جبل الله» - و محلی که  
 خداوند با قوم موسی تجدید عهد کرده بود و احکام شریعت را به ایشان عطا کرده بود -  
 پشت سر می ماند، همه جا آنچه را «خیمه عهد»<sup>+</sup> می خواندند و به یادگار آن واقعه تعبیه



شده بود با مراسم و تشریفات خاص همراه خود می‌بردند، «تابوت عهد»<sup>+</sup> هم که شامل نسخه جدید احکام عشره بود در درون این خیمه همه جا با قوم حمل می‌شد و جز خادمان خاص که از سبط لاویان بودند هیچ کس حق نداشت در بین راه به آن نزدیک شود. در بین ماجراهایی که در اواخر راه، در پایان سالها آوارگی در «تیه» برای موسی و قوم او پیش آمد واقعه بلعام باعور (بلعم بعور) در خور ذکر است که در قرآن کریم (۱۷۵/۷) بدان تصریح نیست اما تفصیل آن به گونه‌ای که در تفسیر آمده است با روایت مذکور در تورات (اعداد ۲۵-۲۲؛ میکاه ۵/۶) تفاوت دارد. این قصه که در ادبیات صوفیانه مسلمین بلعم باعور را یک نمونه استدراج الهی نشان می‌دهد، در تقریر تورات مقاومت اقوام و طوایف بین راه را مقابل عبور قوم مهاجر یا نفوذ آنها در داخل قلمرو خویش تصویر می‌کند. بر وفق این روایت، در ارض بلقا، پادشاه ولایت نامتس بالاق برای رهایی از تهدید قوم مهاجم از بلعام درمی‌خواهد تا قوم موسی را نفرین کند اما او به جای نفرین و لعنت آنها را دعا می‌کند و در واقع خشم پادشاه را بر ضد خود برمی‌انگیزد [۲۴۲]. تفصیل این قصه و سایر جزئیات حوادث تیه در اینجا محل نقل ندارد. در قرآن کریم هم به ایجازی در حد اعجاز در باب بعضی از آنها اشارتهایی هست که تقریر تفصیلهایشان در تفسیرها مذکور است و به جهت شهرت در اینجا حاجت به ذکر آنها نیست. به هر تقدیر، خود موسی در سنین پیری و در حالی که با وجود یک عمر صد و بیست ساله «نه چشمش تار و نه قوتش کم شده بود» قبل از وصول به ارض موعود، در سرزمین موآب و در حوالی شهر اریحا درگذشت. او را همانجا دفن کردند و بعد از آن هرگز احدی از محل قبر او آگهی نیافت (تثنیه ۹/۳۴). برادرش هارون قبل از وی در نواحی بین یهودیه و خلیج عقبه درگذشته بود (اعداد ۲۰/۲۸-۲۹). خلیفه موسی که یوشع (یهوشع) نام داشت و به روایت تورات «از روح حکمت مملو بود» (تثنیه ۹/۳۴) بعد از رحلت موسی قوم وی را به سوی محلی که وی ارض موعود می‌خواند هدایت کرد. برخلاف موسی که اهل حکمت و سیاست بود و تا کار به صلح برمی‌آمد از خشونت خودداری داشت، یوشع اهل جنگ و خشونت بود، و در ضرورت حمله و هجوم بر اهل کنعان که ارض موعود منظور وی به آنها تعلق داشت تزلزلی به خود راه نداد. غلبه آنها بر کنعان تصویر هجوم قبایل گرسنه صحرائی را بر سرزمینهای پر نعمتی که اهالی ایمن و

+ Tabernacle, L'Arche d'alliance

ورع لعل آنها به وسيلهٔ موحه سرحه حش ع فنگسر می سود به یاده سپرد. مه حمان  
اهل کسمان را به به ده حکم بهوه (اعداد ۱۸، ۳۱-۱۰: تنسه ۱۷، ۲۰-۱۳: یوشع ۸: ۲۶؛  
۲۴/۱۰) قتل عم کردند و بدیس گونه در آنچه آن را ارض موعود خواندند قدرتی را سیاد  
نهادند که داود و سلیمان آن را جلال و شکوه شاهانه بخشیدند.

موسی در واقع هم دینی شریعت و هم مؤسس مثبت در قوم بهود بود. برخی  
محققان وجود او را بدان سان که در تورات و روایات عهد عتیق آمده است محل تردید  
یافته اند. نام خود او را یک نام مصری و تقریباً صورت مصفری از نام امزیس  
(= احمص) پیدا شده اند. خروج عبرانیان را از مصر، بر وفق آنچه از مانه تو<sup>+</sup> م، یک  
مورخ مصری عهد بطالسه نقل شده است، در مفهوم احراج دسته جمعی قومی طاعون زده و  
محدوم و در عین حال اعتصابگر (مذیسه یا: خروج ۵، ۵-۴) تنقی کرده اند [۲۴۳]. این  
را هم که ذکر از نام وی حتی در اقوال عمو و اشعی، قدیمترین انبیای قوم، در میان  
بیت مستند تردید در صحت احراج راجع به او شمرده اند. اما این همه، حدس بی بنیاد  
است و به هر حال در موسی نیز، مثل مورد شیوخ عبرانی، عدم وجود اسناد بر عدم وجود  
اعیان دلالت قطعی ندارد، و احتمال اخبار تورات بر بعضی عناصر اسطوره‌یی هم که در  
آنچه راجع به احوال وی دارد عرابت آنها پیدا است مستند نفی وجود تاریخی وی  
نمی‌تواند بود. اینکه بعضی جزئیات مربوط به ولادت او، از جمله رها کردن صندوق  
گهواره اش در بیل مصر در برخی قصه‌های اقوام دیگر از جمله داستان کواد  
(کیقباد) [۲۴۴] هم هست مستند شک در وجود تاریخی او نیست. به هر حال تصویری  
که از سیمای او در تورات نقش می‌شود و اشارت قرآنی هم با آن توافق دارد وی را یک  
پیغامبر و در عین حال یک رهبر قومی نشان می‌دهد که به حکم وحی و امر «بهوه»  
خدای قوم، آنها را از اسارت و ذلت مصر و ایداء و نکال مصریان که بعد از زوال عهد  
یوسف تدریجاً بدان دچار شده بودند نجات می‌دهد. به هدایت و ارشاد وی اولاد یعقوب  
- بنی اسرائیل - از مصر بیرون می‌آیند. روایت مربوط به عبور قوم از دریا و غرقه شدن  
فبطیان که به تعقیب آنها پرداختند هم البته در مآخذ مصری نیست و حتی در روایات  
منقول از انبیای قدیم قوم هم وجود ندارد و با این همه عدم ذکر آنها در مآخذ دیگر  
مستندی برای نفی اساس خبر نمی‌تواند بود. به هر صورت خروج قوم به رهبری موسی، هر

چند به قولی ممکن است فقط به مستضعفان آنها و کسانی که خود قبل از آن موفق به ترک مصر نشده بودند و به همین سبب در اسارت و ذلت آنجا باقی مانده بودند مربوط بوده باشد، تا آنجا که از بررسی مجموع قراین برمی آید یک واقعیت تاریخی را منعکس می کند [۲۴۵]. در مورد احکام عشره هم البته کتابت اصل آنها به دست یهوه، چنانکه ولهاوزن<sup>+</sup> خاطر نشان می کند، قابل قبول نیست و متن آن هم در خود تورات به نحوی که مایه اعتماد تواند بود ضبط نشده است [۲۴۶]. روایات مربوط به سرگردانی چهل ساله قوم در صحرا، نزد محققان تورات فقط متضمن اشارت به این معنی می نماید که قوم به دنبال خروج از مصر مدتها موفق به استقرار در سرزمین کنعان یا نواحی مجاور نشده اند. روایات راجع به تمرد و عصیان قوم که در سفر اعداد آمده است، و قصه سامری که ظاهراً انعکاس حوادث بعد و انشقاق سامریه را در عهد بعد از سلیمان به دوران قدیمتر منسوب می دارد به احتمال قوی صورتهایی از روایات بعدی است. داستان بلعام باعور هم که در ادبیات اسلامی تفصیل جالبی دارد [۲۴۷] مربوط به همین دوران قبل از استقرار قوم در ارض کنعان است (سفر اعداد، باب ۲۵-۲۲). این همه به اضافه جزئیات احکام مربوط به مراسم قربان و تطهیر و کفاره و سبت که شریعت موسی مبنی بر آن است و بتفصیل در سفر لاویان مذکور است مجموع شریعت موسی را که اساس آیین یهود محسوب است و مراسم مربوط به اعیاد [۲۴۸] را نیز شامل است زیاده پیچیده و آکنده از دقایق و اسرار می سازد.

ورود به سرزمین فلسطین که با غلبه و کشتار همراه بود (ح ۱۲۰۰ ق م) طوایف دوازده گانه اسرائیل را که بعد از موسی و یوشع تحت نظارت «داوران» خویش اداره می شدند، با بومیان این نواحی که از جمله شامل کنعانیان کشاورز و عموریان بدوی می گشت غالباً به ادامه کشمکش وادار کرد. در بین این داوران نام دبوره به جهت زن بودنش و نام شمشون به سبب قوت جسمانی فوق العاده اش مخصوصاً در تاریخ مشهور است - هر چند جهات امتیاز آنها منحصر به همینها نیست. از سایر داوران گدعون و یفتاح در زد و خورد با طوایف مجاور کسب پیروزی کردند. ضرورت ایجاد دولتی واحد که از عهده مقاومت در مقابل دشمنان اطراف برآید قوم را وادار به ایجاد سلطنت کرد. این سلطنت از اولین پادشاه منتخب کاهنان که شائول نام داشت به مدعی او داود

+ J. Wellhausen

رسید، و سلیمان پسر داود قدرت روحانی را در سبط مقدس جوی به هم آمیخت و در اورشلیم هیکل مقدس را بنا نهاد.

در مدت رهبری داوران که اندکی کمتر از دو قرن طول کشید قوم یهود در عین کشمکش دایم با کنعانیان و طوایف محاور، از فرهنگ آنها بر مبنای گشت. در این مدت و حتی تا مدتها بعد در دوران استقرار سبطیت، تعدادی از عناصر دیسی کنعانیان برد یهود هم مقبول واقع گشت. حتی بهوه خداوند قوم یهود را بعد از حدای کنعانیان اتحاد حاصل کرد. معابد مسوب به «ال»، حدای کنعانی، هم عبادتگاه بهوه گردید و مراسم ذبح و قربان قوم نیز از آنچه برد کنعانیان رایج بود متأثر گشت. حتی نظام نوت و سازمان کاهنان نیز تا حدی به همان صورت که نزد کنعانیان بود همچنان در بین یهود ادامه یافت. چنانکه بلعام در عورسمویه بی از سابقه وجود آنچه را قوم ارباب بصیرت (=رونی، رانی)<sup>+</sup> خواندند و اسیر از بین آنها پدید می آمدند در بین اهل کنعان عرضه می کرد [۲۴۹].

سلطنت یهود بعد از زوال ملک سلیمان (ح ۹۳۷ ق م) تجزیه شد. از طوایف دوازده گانه فقط دو طایفه به سبطیت پسرش رحبعام در اورشلیم گردن نهاد. مدعی او بربعام توانست ده طایفه دیگر (اسباط عشره) را تحت فرمان درآورد و در مقابل قلمرو رحبعام که یهودیه خوانده شد و در بخش شمالی فلسطین واقع بود، کشوری مجزا به نام اسرائیل در نواحی جنوبی به وجود آورد و شهر شخم (=نابلس) را تختگاه آن سازد. به دنبال این تجزیه گرایشهای الحادی، کشمکشهای طبقاتی و اختلافات مذهبی در هر دو کشور و بین هر دو کشور مهارناپذیر شد. معهذ هر دو کشور تا مدتها تحت رهبری پادشاهان خویش باقی ماندند. بالاخره نخست کشور جنوبی که بعدها تختگاه آن به شومرون (=سامر) منتقل گشت به وسیله پادشاهان آشور تسخیر و غارت شد (ح ۷۴۰ ق م) و اسباط عشره به اسارت افتاد و به نواحی مجاور ماد در قلمرو آشور منتقل گشت. مدتی بعد کشور شمالی یهودیه هم به دنبال لشکرکشی پادشاه بابل سقوط کرد و اسباط دوگانه آن به اسارت به بابل برده شد (ح ۵۸۸ ق م). بدین سان استقلال و سلطنت فاتحان ارض کنعان خاتمه یافت و با آنکه بعد از فتح بابل بر دست کوروش (۵۳۶ ق م) اجازه بازگشت به اورشلیم و تجدید بنای هیکل به یهودان تبعید شده در بابل داده شد و حتی



هیکل هم دوباره در اورشلیم بنا گشت، یهود بابل برای بازگشت به فلسطین اصرار و عجله‌یی نشان نداد.

در طی سالهای نفاق و شقاق بعد از عهد سلیمان بود که فعالیت انبیای قوم وجدان دینی را در بین کسانی که در هر دو کشور هنوز به آنچه مایهٔ ظلم و کفر و ضلال بود آرایش نیافته بودند بیدار کرد و تجاوزگران قوم را به التزام شریعت و اجتناب از گناه و فساد الزام و توصیه نمود. از این جمله مبارزهٔ ایلیا بر ضد بت پرستی که در یهودیه (قرن نهم ق م) روی به انتشار داشت تأثیر قابل ملاحظه‌یی بخشید. عاموس هم که از یهودیه به اسرائیل رفت در مبارزه با فساد و تجمل که موجب رواج بیدینی شده بود حرارت فوق العاده‌یی به خرج داد، و زبان درازیهایش موجب شد که کاهنان وی را نفی بلد نمایند. دو معاصر او هوشع از مملکت اسرائیل و اشعیا از مملکت یهودیه نیز مثل او قوم را از ارتکاب ظلم و فساد بشدت سرزنش کردند و از زبان وحی آنها را وعیدهای سخت دادند. در قرن بعد، و حتی مقارن با عهد سقوط اورشلیم هم صدای انبیا خاموش نشد. مواعظ و مراثی ارمیای نبی هم در عهد سقوط اورشلیم، عالیت‌ترین نمونهٔ تجلی امید و آرمان پارسایان قوم را در عصری که همه چیز در قلمرو یهودیه روی به فساد و انحطاط داشت ارائه کرد. حزقیال نبی که نیز مثل ارمیا از طبقهٔ کاهنان بود در کلد ( = بابل) شاهد رؤیای الهی گشت [۲۵۰]. دانیال هم که ظاهراً کتاب منسوب به او مدتها بعد از آنچه در تورات موجود ادعا شده است جمع یا جعل شده باشد [۲۵۱] مثل او در کلام خود از مکاشفات روحانی که متضمن صورتی از تجارب عرفانی بود یاد کرد. قصهٔ یونس نبی هم در ماجرابی که از او نقل است به احتمال قوی باید مبنی بر همین گونه مکاشفات و واقعات رمزی بوده باشد. کتابی نیز که در تورات منسوب به ملک و فرستادهٔ الهی (= ملاکی) شده است (ح ۴۶۰ ق م) و نویسندهٔ آن باید از انبیای عهد تبعید بوده باشد می‌خواهد مکاشفات نبوی را وسیلهٔ انذار و تحذیر کاهنانی نشان دهد که در اجرای شریعت بسیاری را به لغزش می‌انداخته‌اند - اعلام خطر طریقت در مقابل شریعت.

به رغم نقش سازنده و جالبی که انبیای یهود در انذار و ارشاد قوم و در الزام عام و خاص به متابعت شریعت داشته‌اند عنوان نبی در تورات قدر و شأنی را که در قرآن کریم ملازم آن است ندارد. نبوت بدان گونه که از فحوای اشارات قرآن مستفاد می‌شود مرتبه‌یی است استثنایی و عالی و فایق که از برای هدایت خلق، از باب لطف عام وی در حق ایشان، در هر هنگام که مشیت و حکمت الهی بدان تعلق گیرد و به هر

صورت در تمام اعصار مقدم بر عصر حاتم، کسانی را بدان مخصوص می‌درد و به ادای رسالت خویش ایشان را مبعوث می‌نماید. البته تمامی این مرتبه از طریق دریافت وحی برای نبی حاصل می‌آید، خواه به واسطه ملک باشد خواه از طریق اله در قلب و یا از طریق رؤیای صالحه [۲۵۱]. اما مبعوث انبیا و ارسال رسولان برد متکلمان عالماً مسمی بر اشمال آن بر لطف و نظر به تکمیل نوع انسانی و تعمیم صناعات حقیقه و اخلاق و سیاسات می‌نماید [۲۵۲]. طریق شناخت صدق ایشان را هم در آنچه به دعوت خلق و ادای رسالت و تشریع قانون الهی از جانب آنها مربوط است صدور معجزات مقرون باتحدی شمرده‌اند. و این همه در باره نبی اولوالعزم که تشریع می‌کند و غیر اولوالعزم که تشریع نمی‌کند صادق است، و ذکر نام تعدادی از انبیا هم در قرآن کریم هست که احوالشان با این اوصاف موافق می‌نماید. البته اینجا غور و تدقیق در این باب بیش از این ضرورت ندارد. اما در تورات (عهد عتیق) کسانی که به این عنوان خوانده می‌شوند در واقع لسان وحی و آلت اعلام اراده الهی هستند (خروج ۱۶/۴ - ۱۴) و احوالشان از عروض نوعی بیخودی و خلصه (اول سموئیل ۷/۳۰) و لوازم آن (ایضاً ۱۰/۶۵) حاکی است. البته سابقه وجود جماعتی با این اوصاف در نزد آنها به احتمال قوی مربوط به بعد از عهد موسی و احیاناً به دوره ارتباط قوم با کنعانیان به نظر می‌رسد، چرا که این قوم نیز در مراسم نیایش بعل از کمک و ارشاد کسانی به نام نبیین (= نبییم) استفاده می‌کرده‌اند (اول پادشاهان ۱۹/۱۸ ~ ؛ دوم پادشاهان ۱۹/۱۰) و حتی در بین اقوام قدیم سامی [۲۵۳] هم کسانی با این گونه اوصاف وجود داشته‌اند و اشتقاق لفظ هم نزد بعضی مؤید این معنی می‌نماید [۲۵۴]. به هر حال چنان می‌نماید که انبیا در نزد یهود بیشتر منذران الهام یافته بوده‌اند که در مواقع بحرانی غالباً به تحذیر و انداز قوم یا رهبران آنها برمی‌خاسته‌اند، و گاه کسانی هم به این گونه دعوی برمی‌خاسته‌اند که فاقد الهام واقعی بوده‌اند و بیشتر موافق میل و مصلحت عوام خلق سخن می‌گفته‌اند (میکاه ۵: ۳؛ یرمیا ۸/۲۹ ~). اما نبوت انبیای تورات که ذکر تعدادی از آنها در تورات هست و به بعضی از آنها کتاب هم منسوب است در آغاز ظاهراً به صورت تقریر و تکرار اقوالی بوده که ایشان آن را پیام الهی و خود را موظف به ابلاغ آن می‌دانسته‌اند. در بعضی موارد هم به سبب اصرار و تأکید زیاده از حدی که در تبلیغ وحی خویش داشته‌اند، از جانب کسانی که آن اقوال را مخالف مصالح یا اهواء خویش می‌دیدند «مجنون» خوانده می‌شده‌اند و قولشان هم تعبیر به هذیان می‌شده است (هوشع ۷/۹). به هر صورت کلام آنها در اوایل

فقط اقوالی بوده که در مجامع و معابر بر زبان می آورده اند و از آن رو قسمتی از آنچه به صورت مکتوب به آنها منسوب است انتسابش به آنها محل شبهه است. در اقوال منسوب به قدمای آنها چون عاموس و اشعیا و میکاه و یرمیا نشانه هایی از تلقی الهام در نوعی تجربه بیخودی و ربودگی پیداست (عاموس ۱۵/۷؛ اشعیا ۱/۶ ~ ۴/۱؛ یرمیا ۴/۱). بعلاوه در غالب اقوال آنها ضرورت پیروی از احکام الهی و لزوم توجه به واجبات و پرهیز از محرمات گوشزد می شود. ابن میمون حکیم و متکلم معروف قوم که در تقریر و اثبات مسئله نبوت ظاهراً بیشتر تحت تأثیر فارابی و ابن سیناست نبی را عبارت از انسان کاملی می داند که خداوند از بین بندگان خویش برمیگزیند، اما البته در بین این انبیاء تفاوت در مراتب و درجات را امری محقق می داند، و احوال انبیای مذکور در تورات هم مؤید این مدعای اوست [۲۵۵].

دوران اسارت بابل که سلطنت یهود را در اورشلیم هم مثل سامریه اسرائیل خاتمه داد برای ایشان مایه نکال و تضییق بسیار نشد، از این رو وقتی فرمان کوروش به آنها رخصت بازگشت داد، جز اسباط یهودا و بنیامین که عزیمت بازگشت کردند دیگران در تبعیدگاه باقی ماندند. برای آنها هم که عزیمت بازگشت کردند ترک بابل و مزایایی که تدریجاً در آنجا حاصل کرده بودند ظاهراً چندان دلخواه نشد، اما تجدید بنای معبد در همان سال بازگشت آغاز شد (۵۳۵ ق م) و هر چند معاندان قوم از اسباط ده گانه سامریه پادشاه پارس را که خداوند گار بابل نیز بود در حق یهود اورشلیم بدگمان کردند و آنها را متهم به قصد عصیان و سرکشی نمودند، سعی و اهتمام عزرا و نحمیا بین سالهای ۴۵۸ تا ۴۴۵ ق م موضع یهود را در تجدید بنای معبد مستحکم نمود، حکومت یهودیه هم که دیگر استقلالی نداشت تحت نظر کاهن قوم واقع شد که منسوب به خاندان صادوق از اسباط لاوی بود و بعدها مجمعی به نام سنهدرین (سنهدریم)<sup>+</sup> بر اعمال وی نظارت داشت. در این دوره بازگشت تعلیم موسی وجهه نظر واقع شد و شریعت وی به سعی عزرا و نحمیا تحکیم یافت. بقایای طوایف منسوب به سامریه هم تفرقه گذشته را که متضمن اختلاف سیاسی و مذهبی با یهودیه بود ادامه دادند و در مقابل هیکل اورشلیم برای خود معبدی در جبال غریزیم<sup>+</sup> نزدیک بلده شخم<sup>+</sup> (نابلس) به وجود آوردند.

+ Sanhedrin (Sanhedrim), Garizim, Shechem

از عهد انقراض دولت هخامنشی بر دست اسکندر، یهودیه به دست بطلمی (۳۲۰ ق م) و بعد سلوکه (۱۸۹ ق م) افتاد. چون بطوکوس چهارم پادشاه سلوکی بی آزار یهود را گذاشت قیام سحنی بر صد سلوکه روی داد که قدرت را به دست حیدان حسمونی<sup>+</sup>، اولاد مکانه (مکنه)<sup>+</sup> از که هان مسوب به احلاف یهودا، انداخت و رلاحره شمعون<sup>+</sup> نامی از آن جماعت به فرمانروایی رسید (۱۴۲ ق م). احلاف وی هورکان<sup>+</sup>، اریستوبول<sup>+</sup>، و الکساندر نام فرمانروایی را در مرتبه کاهی جمع کردند. در عهد هورکان دوم اورشلیم به دست پمپه سردار رومی فتح شد (۶۳ ق م) و بعد از آن هرودوس (هرود)<sup>+</sup> از اهل ایدومنه<sup>+</sup>، از جانب انتونی سردار رومی به امارت ولایت منصوب شد. بعد از وی قلمروش بین وارثانش تقسیم شد و با مداخله بی که عمان روم در همه کارها اعمال می کردید از فرمانروایی جز نام برای آنها رقی نمایند. در مقابل تصیقات این عمان رومی در اورشلیم شورش عام رخ داد (۶۶ م) و منجر به تسخیر و انهدام آن شهر مقدس بر دست لژیونهای تیتوس<sup>+</sup> گشت (۷۰ م). معبد به آتش کشیده شد و اکثریت اهل شهر مقتول شد یا به اسارت افتاد. مقاومت و شورش مجددی هم که دوباره یهود فلسطین را با لژیونهای رومی مواجه ساخت بی نتیجه ماند. در عهد هادریان<sup>+</sup> امپراطور روم بر روی ویرانه های اورشلیم کوچ نشین رومی به وجود آمد (۱۳۶ م) و قوم یهود در اورشلیم یکچند به آن سوی دیوار ندبه طرد گشت و مدتها حز به هر چندی حق نداشت تا برای ندبه برگزیده خویش به دیوار آن نزدیک شود. از آن پس در اکناف عالم متفرق شد و در جزر و مد حوادث مربوط به سرنوشت روم معروض دگرگونیها گشت و آیین مسیح که از بطن شریعت موسی زاده شد از طریق کوچ نصیبی یهودی در قلمرو روم نشر گشت و در عین حال طی قرنهای مایه اختناق آن را فراهم آورد.

اختلاف عمده بی که در شریعت موسی پیش آمد جدایی بین شمال و جنوب فلسطین بود که بنا بر مشهور در آغاز سلطنت رجبام بن سلیمان پیش آمد و منجر به تجزیه فلسطین گشت. عامل این تجزیه و انفصال هم یربعام سردار یاغی سلیمان و اسباط عشره که از وی حمایت کردند بود و تجزیه سیاسی منجر به تفرقه شدید مذهبی گشت. در واقع یربعام، چنانکه از تورات یهود (اول پادشاهان/ ۱۲) برمی آید، برای آنکه اسباط تابع

+ Hasmonean, Maccabean, Simon, Hourcan, Aristobol, Herod, Idomencee, Titus, Hadrian



خویش را از مسافرت به اورشلیم و تقدیم قربانی به هیکل سلیمان بازدارد، در جبال افرائیم دو معبد تازه ساخت. اعیاد و مواسم تازه بنیاد نهاد و قوم را به پرستش گوساله‌های زرین این معابد، که منشأ قصه سامری هم هست، واداشت [۲۵۶]. کاهنان دیگر هم از بین اسباط تابع خویش برای این معابد انتخاب کرد و با ایجاد قصرها و ابنیه تازه با رحبعام و قلمرو بازمانده از سلیمان بنای رقابت و کشمکش نهاد. با آنکه سلطنت اسرائیل در خاندان او نماند، دیگر فرمانروایان بعد از او نیز همچنان رسم و راه او را ادامه دادند. این نکته نشان می‌دهد که این انفصال در واقع ناشی از گرایش و خواست طوایف تابع بوده است نه مجرد میل فرمانروایان که از ظاهر روایات چنان به نظر می‌رسد. از جمله این فرمانروایان، عُمَری شهر سامریه را در نزدیک شکیم (= شخم) بنا کرد و آنجا را تختگاه ساخت. پسرش احاب به الزام و اصرار زوجه خویش ایزابل نام پرستش بعل خدای قوم کنعان را ترویج نمود (اول پادشاهان/۱۶) و در سامریه بناهای تازه به وجود آورد [۲۵۷] و بدین گونه مذهب اسباط عشره از مذاهب طوایف یهودا و بنیامین که در اورشلیم ادامه داشت جدا شد و بعدها به نام مذهب سامریه خوانده شد. با آنکه سابقه این تفرقه مذهبی به دوران قبل از تبعید و اسارت دو قوم می‌رسد، شدت اختلاف مخصوصاً بعد از تجدید بنای هیکل و بیشتر مقارن ظهور و غلبه مکابیان و خاندان حسمونیان ظاهر شد. در همین ایام بود که اعقاب سامریه مبانی جدیدی برای عقاید و رسوم خویش تمهید کردند، به مقالات اهل تجسیم قایل شدند، غیر از تورات که منحصر به اسفار خمس بود سایر کتابهای عهد عتیق را غیر موثق شمردند، تورات را هم به نحوی تدوین کردند که در مواضع بسیار با آنچه نزد یهود معمول بود تفاوت داشت. بعلاوه معبد خود را در جبل غریزیم نزدیک نابلس به وجود آوردند و مدعی شدند هیکل قدس که داود و سلیمان به اشارت وحی مأمور به بنای آن بودند می‌بایست در همین مکان به وجود آمده باشد، بنای آن در اورشلیم به وسیله آنها تخطی از حکم الهی بود [۲۵۸]. با آنکه در غلبه رومیان بر یهودیه (۶۳ م) سامریه یکچند آزادی یافت و هرود پادشاه دست‌نشانده روم به آنجا توجه خاص نشان داد، چون در مقابله مجدد و عصیانهای مکرر در مقابل استیلای رومیان با یهود همکاری کرد در عهد و سپازیان و هادریان مثل یهودیه معروض آزار و کشتار شد و اهلش مثل آنها محکوم و مجبور به آوارگی (جلا) در اکناف قلمرو روم گشت و بعدها هم پیروزی مسیحیت در بیزانس و روم برای آنها نیز مثل یهودیه مجالی برای تجدید قدرت در قلمرو موروث باقی نگذاشت [۲۵۹].

تأثیر یودانی مآبی عصر سدوکبه که در واقع از عهد سقوط هدمسنی بر یهود ریل و فلسطین علیه یافت و حتی شورش مکابیان در فلسطین هم ستوانست آن را یکی حتمه دهد، در بعضی احرای عهد عتیق هم محسوس شد، از حمه مجموعه امثال سلیمان، و کتاب حامعه از یهود حکمت اولاطونی و رواقی حایی به نظر نمی رسد، و کتاب حکمت حامعه منسوب به یسوع بن سیراخ هم به احتمال قوی مشابه هایی از تأثیر حکمت اسکندریه را دارد و اینکه بعضی محققان تورات آن را حرو کتب موثق بشمرده اند تا حدی نیز از اینجاست.

به هر حال از عهد شورش مکابیان و حتی قبل از آن تا به هگه غنه لژیوبوی رومی بر یهودیه، لااقل سه فرقه مذهبی عمده در بین یهود اورشلیم وجود داشت: صدوقیان، فریسیان و اسنی ها. اختلاف فریسیان و صدوقیان مسی بر طرز نگرش در مآخذ احکام بود که البته در رد و قول مقالات و عقاید هم تأثیر می گذاشت. صدوقیان که از طبقات کاهان بودند، غیر از تورات سایر کتب منسوب به انبیا را قبول نداشتند و به شروح و تفاسیری که کاتبان و ربانیان از تورات و کتب انبیا می کردند توجه نمی نمودند، به همین جهت وجود حشر جسمانی و تجسد ملایک و قول به معاد را که ظاهراً در دوران تبعید بابل در بین کاتبان و مدرسان تورات رایج شده بود نفی می کردند و به استناد تورات (لاویان ۱۰/۲۶) همین نشئه حاضر را دار محراب می شمردند. فریسیان که در مقابل طبقات اشرافی صدوقیان مدافع عقاید عامه بودند، شریعت را منحصر به تورات نمی دانستند، کتب انبیا و تفاسیر منقوله شفاهی را هم مأخذ حکم شریعت می شمردند و به حشر و معاد و ملایک اعتقاد داشتند. نفی قول به معاد و ملایک صدوقیان را به پیروی و تقلید از آراء و عقاید یونانیان متمایل می داشت در صورتی که فریسیان بشدت با قبول و نفوذ این گونه افکار که منسوب به مشرکان بود مخالفت می ورزیدند. مخالفت مستمر آنها با صدوقیان در عین حال نوعی مبارزه طبقات عامه در مقابل طبقات اشرافی محسوب می شد، به علاوه ایشان ظاهراً تا حدی هم طیب آن بودند که شریعت را از سلطه کاهنان و سنتهای اشرافی آنها برهانند. مقالات آنها در واقع دنباله طریقه زهاد خسیدیم<sup>+</sup> بود که در عهد مکابیان به کمک آنها بر ضد نفوذ یونانی مآبی و شرک وابسته به آن قیام کردند، و بدین گونه در عهدی که اخلاف مکابیان

---

+ Chassidim

- جسمونیان - گرایش به یونانی مآبی پیدا کردند فرقه فریسیان بشدت با آنها بنای مخالفت گذاشت. فریسیان بدان سبب که در مسائل مربوط به اخلاق غالباً دقت و وسواس فوق العاده‌یی نشان می‌دادند نزد مخالفان به سالوس و ریا منسوب می‌شدند و وجود تعدادی ریاکاران در بین آنها هم که در بین هر فرقه‌یی ممکن است چنین کسان پدید آیند آنها را در اشارات «عهد جدید» تا حد زیادی بدنام و منفور داشت. طرفه آن است که هیلل<sup>+</sup> (= هلیل) یک تن از ربانیان این فرقه پیشرو مقالاتی شد که نظیر آنها از زبان عیسی مسیح در همین «عهد جدید» نقل می‌شد. همین هیلل بود که چون یک مشرک معاند تقریر موجزی از شریعت یهود را از وی درخواست در جوابش گفت: آنچه بر خود نمی‌پسندی بر دیگری روا مدار. تمام شریعت همین است و باقی هر چه هست جز شرح و تفصیل آن نیست [۲۶۰]. به هر تقدیر مخالفت آنها با صدوقیان به نهضت آنها رنگ اعتراض و اعتزال داد و به همین سبب از جانب مخالفان عنوان «معتزله» و جدایی طلبان به آنها داده شد. مبارزه آنها با توسعه نفوذ یونانی مآبی در قلمرو مکابیان حاکم بر کشور هم به تفرقه و تشتت سیاسی مجال توسعه داد و منجر به مداخله رومیان (۶۳ م) و خاتمه استقلال یهودیه شد و چندی بعد به پراکندگی قوم منجر گشت.

فرقه اسنی<sup>+</sup> هم، که مثل فریسیان تسلیم به نفوذ مشرکان را ناروا می‌دید اما اهل جنگ و طغیان نبود، مقارن این ایام و از سالها قبل از آن، طریقه عزلت و انزوای عملی را مبنای کار ساخت. این فرقه که وارث روحانی خسیدیم و دنباله آن جماعت محسوب می‌شد و مثل آن فرقه گرایش به زهد و تقشف نیز داشت در بحبوحه درگیریهای فریسیان و صدوقیان به نواحی دورافتاده و شعاب کوهها پناه جست و با التزام عبادت و صوم و عزلت در انتظار ظهور منجی موعود روزگار می‌گذاشت. رهبری آنها را یک دسته دوازده نفری از گزیدگان قوم برعهده داشت. معیشت آنها هم از طریق کار و زراعت دسته جمعی و به شیوه‌یی از نوع معیشت اشتراکی می‌گذشت. از گفته یوسف فلاویوس<sup>+</sup> مورخ یهودی برمی‌آید که تعداد آنها بر چهار هزار تن بالغ می‌شده است و برای یک فرقه اهل زهد و اعتزال این تعداد البته قابل ملاحظه می‌نماید. در باب عقاید و رسوم آنها که یوسف فلاویوس قسمتی از آن را متأثر از فیثاغورسیان و رواقیان نشان می‌دهد اشارات دیگر در اقوال فیلو<sup>+</sup>

+ Hillel, Essenes (Esseniens), Josephus Flavius, Philo

و پلینی<sup>+</sup> و دیگران هم هست. معهدا آنچه امروز در دارة اصل و سابقه آنها معلوم است بیشتر حاصل کشف طومارهای بحرالْمیت<sup>+</sup> است که در سالهای اخیر (۱۹۴۷ و ۱۹۵۱) بتصادف به دست آمد و از شاهت مسادی آنها را عقاید و آداب نصارای نخستین حاکی به نظر می‌رسد. فرقهٔ اسنی هم در واقعهٔ استیلای رومیان، با سایر طبقات قوم مقاومت سختی به خرج داد و حمله و آزار مشرکان را با شجاعت و تا حد نابودی کامل تحمل کرد [۲۶۱].

در دوران جلای نهایی و آوارگی یأس انگیزی که بعد از تسلط رومیان بر یهود تحمیل شد و مجمع کاهنان وابسته به معبد (صنهدریم، سنهدرین) که در اجرای شریعت نظارت و اشراف داشت از بین رفت، حل مسائل تازه‌یی که در عبادات یا معاملات در نواحی مختلف قلمرو روم و به اقتضای احوال و اوضاع جدید در طی این سالها برای قوم پیش می‌آمد علما و ربّانیم قوم را وادار کرد به آنکه در متون تورات و روایات منقول و ماثور تحقیقات و درامات (مدراش)<sup>+</sup> به‌جا آورند و از این طریق با جمع مواد مورد حاجت مبانی احکام شریعت را کشف نمایند و حدود مباحث شرعی و غیرشرعی را در مجموع سنن و تقالید قوم تبیین کنند. برای این مقصود از همان عهد واقعهٔ وسپازیان و تیتوس، در هر جا ممکن شد تعدادی دارالعلم (= بیت هام مدراش) به وجود آمد و مبانی احکام از کتاب و سنت و همچنین طرق استنباط چون قیاس و استصحاب مورد بررسی واقع شد و ماثورات تقالید مورد تدقیق و تفسیر و نقل و نقد واقع گشت.

اما جمع و تدوین حاصل این تحقیقها نیاز به زمان داشت و بالأخره در دنبال تمام بررسیها (مدراشیم)<sup>+</sup> و در فاصلهٔ مدت چند قرن از جمیع این تقالید و سنن دو مجموعه به نام تعلیم (تلمود)<sup>+</sup> به وجود آمد: تلمود اورشلیم که بین قرن اول تا چهارم میلادی تدوین شد، و تلمود بابل که تدوین آن در قرن پنجم خاتمه یافت. این مجموعهٔ اخیر به سبب آنکه در تدوین آن اسباب و لوازم بهتر دست داد از آنچه در اورشلیم جمع آمده بود کاملتر و جامعتر از کار درآمد. تلمود شامل ماثورات نقلی (میشنا)<sup>+</sup> و تفسیر آنها (گمارا)<sup>+</sup> می‌شد و با آنکه در اصل ناظر به احکام و مسائل مربوط به معاملات و مواسم و عبادات و طهارات بود غالباً هرگونه معلومات از مقولهٔ اخبار و امثال و تواریخ و عادات را هم برسبیل استطراد و احیاناً با تفصیل تمام متضمن می‌گشت، و در حقیقت گنجینهٔ

+ Pliny, The Ded Sea Scrolls, Midrash, Midrashim, Telmud, Mishna, Gamara



معارف و دایرة المعارف دین و آداب و اخلاق محسوب می‌گشت، و چنانکه هاینریش هاینه<sup>+</sup> شاعر آلمانی خاطرنشان می‌کند وطن منقول و قابل حمل قوم یهود به شمار آمد. با آنکه این مجموعه هم، از همان آغاز تدوین و انتشار، از جانب کلیسای مسیحی ممنوع و مردود اعلام گردید و بارها به الزام و اشارت مراجع نصارا نسخه‌های آن جمع‌آوری و طعمه آتش و نابودی گشت و حتی بعضی از علمای یهود هم حجیت آن را انکار کردند و از اعتماد ایشان بر آن نهی و تحذیر نمودند، باز در رواج آن وقفه‌یی حاصل نیامد، و با وجود حجم فوق‌العاده‌اش که شامل سی و شش مجلد می‌شد، طی قرون تالی تا به امروز غالباً مرجع عمده روحانی و تکیه‌گاه مطمئن اخلاقی قوم باقی ماند.

بعلاوه پا به پای نشر و رواج تلمود، مجموعه‌یی از عقاید و افکار عرفانی در بین یهود مجال انتشار یافت که مقبولات (قبالا، کابالا<sup>+</sup>) خوانده می‌شد و از جمله متضمن اعتقاد به تناسخ و احضار ارواح و اعتقاد به اسرار حروف و اعداد بود. این مجموعه، که از جمله شامل سفر یزیرا<sup>+</sup> (کتاب خلقت)، سفر هابیر<sup>+</sup> (کتاب باهر)، و سفر هازهار<sup>+</sup> (کتاب زاهر) می‌شد و تعالیم سری عرفای قوم را مجموعه‌یی از آراء مأخوذ از مغان بابل، حکمای افلاطونی و فیثاغورسی یونان و مصر نشان می‌داد، به احتمال قوی تا حد زیادی از مقالات صوفیه و اسمعیلیه و سایر مذاهب اهل تأویل در نزد مسلمین متأثر بود، و مخصوصاً کتاب زهار که به یک تن از علمای قرن دوم یهود به نام ربی شمعون بن یوحایی<sup>+</sup> منسوب می‌شد بحقیقت در قرن سیزدهم مسیحی در غرناطه اسپانیا به وسیله موسی لثونی<sup>+</sup> (ح ۱۲۹۵ م) در وجود آمد، اما شهرت و قبول فوق‌العاده‌یی که تدریجاً در اذهان عام حاصل کرد طی قرن‌ها مانع از تردید در اصالت آن گشت [۲۶۲]، و بدین گونه تعلیم قبالا از طریق کتاب زهار حتی در اندیشه عرفا و متألّهان مسیحی چون ریمون لول<sup>+</sup> و یاکوب بومه<sup>+</sup> هم تأثیر بخشید، و حقیقت آن بود که قسمت عمده آن از اقوال و تعالیم صوفیه اسلامی متأثر بود و یهودیت در سراسر قرون وسطی واسطه نقل و نشر حکمت و عرفان اسلامی به عالم مسیحیت محسوب می‌شد و کانون آن نیز اسپانیا بود که مدت‌ها در حکمت و عرفان از مسلمین استفاده کرده بود.

+ Heinrich Hiene, Cabala, Sefer Yezira (Sepher Yatsirah), Sefer (Sepher) ha-Bahir, Sefer ha-Tohar (Sepher ha-Zahar), Simon ben Yohai, Moses of Leon (Ben Shem Tob), Raymond Lull, Jakob Bohme

اسپانیا، که در عهد فرمانروایی مسلمین و حتی تا چندی بعد از رول عظمت آنها در آن شبه جزیره و در تحت حمایت حکام نصارا که با «فتح مجدد» بر آن سرزمین استیلا یافته بودند به قوم یهود یکچند امکان ترقی و آسایش داد، در عهد جنگهای صلیبی و بعد از آن، مثل سایر نواحی اروپای غربی که مجتمع کوچکی از یهود از چندی پیش ندربجا در آن مناطق هم به وجود آمده بود، بزودی شاهد تهدید و تضییق و کشتار و تبعید آنها شد. مقاومت قوم در برابر این تضییقات در سالهای اواخر قرون وسطی (ح ۱۳۹۴م) کمتر از اوایل آن قرون (ح ۴۲۵م) حاکی از سرسختی و استقامت صورانه نبود. در واقع تمام تاریخ یهودیت، از آغاز عهد پراکندگی و آوارگی قوم (ح ۱۳۵۰م) بلکه حتی از دوران تبعید بابل، شامل مقاومت در مقابل تضییقات شدید بود و سابقه این دلت و اسارت قوم به دوران قبل از موسی و عهد فراعنه مصر می‌رسید.

معهدا به رغم این همه تضییق و تحدید، شریعت قوم و هویت وی محفوظ ماند، و با توجه به استمرار و طول فوق‌العاده این محن و آلام، اگر توالی این مصایب در حال حاضر نیز بعد از قرنهای دگرگونی، اوصاف و احوالی چون لجاج و عناد و حيله و غدر و ترس و سوءظن را در طبیعت قوم ملکه‌ی راسخ کرده باشد، برای مورخ که با بیطرفی و حتی دلسوزی منشأ این احوال را در طبیعت قوم دنبال کرده باشد البته مایه تعجب نخواهد بود، چنانکه در عصر ما نیز عکس العمل اسرائیل در مقابل دنیایی که منافع آن با دوام و بقای وی مغایر می‌نماید همچنان جز آمیخته‌ی از همین ترس و حيله و غدر و لجاج ناشی از بیرحمی و بی‌اعتمادی چیزی نیست. این احوال البته باید مرده‌ریگ یک تجربه بسیار طولانی تلخ از تاریخ قوم تلقی شود و سابقه رسوخ آن بدرستی ارزیابی گردد. در اسپانیا، از وقتی مسلمین دولت مقتدر به وجود آوردند، در سایه تسامح آنها قوم یهود یکچند به آسایش نسبی رسیدند. قبل از آن از وقتی فرمانروایان ویزیگوت<sup>+</sup> در آن سرزمین به کیش نصارا گرویده بودند (ح ۶۰۰م)، یهود مهاجر که تا آن ایام در آن نواحی فارغ از آزار عیسویان عمر سر می‌کردند دچار تضییق و محدودیت شدید شدند (۶۹۳-۶۱۳م)، اما غلبه مسلمین بر اندلس (۷۱۱م) آنها را از تضییقات عیسویان امید رهایی داد و حتی ایشان را از تصدی مناصب اداری و نیل به مقامات دولتی مانع نیامد. چنانکه عبدالرحمن ثالث خلیفه اموی اندلس و پسرش الحکم ثانی وزارت خود را به یک

+ Visigoths

طیب یهودی به نام حسدای بن شبروط<sup>+</sup> دادند. ملک حبوس از سلاله زیرته در غرناطه، یهودیی دیگر را به نام سموئیل هلوی<sup>+</sup> (۱۰۲۷ م) به وزارت رساند. با این همه، جسارت و لجاج یهود در امور اداری و غرور و خشونت آنها در برخورد با مسلمین سرانجام به سه قرن دوران آسایش قوم در قلمرو اسلام خاتمه داد، و بالأخره با شروع فرمانروایی سلسله الموخدین در اسپانیا (۱۱۴۸ م) یهود اندلس غالباً مجبور به ترک قلمرو مسلمین و التجا به نواحی تحت فرمان پادشاهان مسیحی اسپانیا، در قسطیله (کاستیل)<sup>+</sup> شدند، و با آنکه در قلمرو مسیحیان هم یکچند از آسایش نسبی برخوردار بودند، بروز تعصبات فرقه‌یی که در بین خود آنها موجب تفرقه شد و اختلاف معروف قرائیم و ربانیم فقط یک بهانه آن بود وضع ایشان را در اکثر بلاد دچار تزلزل ساخت.

با آنکه هجوم صلیبیان به اندلس برای دفع اعراب از آنجا (۱۲۱۲ م) منجر به خشونت زیادی نسبت به یهود نشد، ناخرسندی باطنی نصارا از تسلط یهود بر مشاغل مالی و اداری یک مملکت مسیحی به صورت اعمال خشونت درآمد (۱۲۸۳) و تشدید نفرت از قوم بالأخره تضيیقات شدیدی را که از جمله شامل ممنوعیت از خدمات دولتی و الزام به داشتن علامت خاص (غیار) در لباس بود بر آنها تحمیل کرد (۱۳۱۳). از آن پس چون اشتغال عمده بعضی از این جماعت در اسپانیا و در سایر نواحی اروپا غالباً رباخواری، صرافی، برده‌فروشی، احتکار و انواع تجارت‌های نامشروع اما پرسود بود، قوم یهود هر روز بیش از پیش در تمام اروپا محسود عامه نصارا و مورد طمع و اخاذی ارباب فئودال و حکام و قدرتمندان کلیسا واقع شد و حکایات راجع به بیرحمی و سودجویی و بدسگالی آنها در افواه عام افتاد و مخصوصاً داستان رباخواریهای آنها بشدت خشم و نفرت نصارا را بر ضد آنها برانگیخت. تصویری که قرن‌ها بعد شکسپر نویسنده انگلیسی در نمایشنامه معروف تاجرونیزی<sup>+</sup> (۱۶۰۰) از این احوال در وجود «شایلاک»<sup>+</sup> ارائه کرد [۲۶۳] انعکاس مبالغه‌آمیزی از وضع نفرت‌آور ثروتمندان یهود را در اروپا به بیان می‌آورد، چنانکه نمایشنامه یهودی مالتا<sup>+</sup> (۱۶۳۳) اثر کریستوفر مارلو<sup>+</sup> هم تصویری را که از انواع جنایت و خیانت در اذهان عام در حق قوم رایج بود به نمایش می‌گذاشت.

البته پادشاهان و پاپ‌ها مکرر از آنها عوارض و مالیات و جرایم اخذ کردند،

<sup>+</sup> Hasdai ben Shabrut, Samuel Hallévi, Castil, The Merchant of Venice, Shylock, Jew of Malta, Christopher Marlow

مکرر ثروتمندان آنها را مصادره کردند، بارها محارح بدای کسه‌های خویش را از آنها اخذ کردند و بارها مطالبات آنها را به وامداران عسویشان بخشیدند، و با این همه اشتغال آنها به جمع ثروت حتی فقرای ایشان را که در فقر و بکت موحش و رفت‌انگیر عمر سر می‌کردند مسفور حلق و مورد سوء صن عام ساخت. معهدا در میان تمدن این مخالفان، قوم یهود در همه اروپا رسوم و آداب شرقی خود را حفظ کرد، و بکلی در آداب و رسوم معمول نصارا محو و مسحل نگشت، و حریمه این انزوای اجتماعی و اخلاقی خود را هم پرداخت. از جمله رعایت نوعی حجاب در مورد زنان، الترام رسم ختنه کردن در مورد اطفال ذکور، اجتناب مصرانه از اکل دبیح و اطعمه غیریهود، و به جا آوردن مناسک مذهبی در خارج از منظر اغیار از اسبابی بود که ایشان را از جامعه نصارا جدا می‌داشت و در عین حال ایشان را مورد نفرت یا سوءظن مسیحیان می‌ساخت و توسعه شایعات ضدیهود را در تمام اقطار دنیای غرب در افواه می‌انداخت.

این نکته که قوم یهود همواره و همه جا سرسختی و لجاج عادی خویش را با همان دقت و شدت که در جمع ثروت و کسب مکنت داشت در حفظ رسوم و تقالید قومی و دینی نیز مرعی می‌داشت نیز از اسباب مزید ناخرسندی و خشم دایم التزاید عیسویان در حق آنها می‌شد. در واقع مجرد این معنی که اجداد یهود به رغم آنکه عیسی مسیح از میان آنها برخاست و آنها با آنکه شاهد ظهور وی بودند الوهیت وی را تصدیق نکردند در نزد متعصبان قوم دستاویز خصومت با آنها بود. حتی پاپ یک بار حکم کرد که چون یهود عیسی مسیح را مصلوب کردند از جانب خداوند محکوم به رقیبت ابدی گشته‌اند و سزای چنین مکافات هستند. در آغاز جنگهای صلیبی (۱۰۹۵م) گفته می‌شد قبل از عزیمت به سوی فلسطین کشتار یهود اروپا اولیتر است و حتی سپهسالار صلیبیان، نامش گودفروا دُبویون<sup>+</sup>، در همین حیص و بیص اعلام کرد انتقام خون عیسی مسیح را اریهود خواهد گرفت و یک تن از آنها را در اروپا زنده نخواهد گذاشت.

تصادم و اصطکاک قسمتی از مراسم جشن و عزای دو قوم با یکدیگر که در هر مورد غالباً شادی یک طایفه مقارن عزای قوم دیگر می‌شد [۲۶۴] نیز از اسباب مزید این احساس تباین بود که عادت یا غریزه ریشه‌دار بیگانه‌دشمنی<sup>+</sup> شایع در بین تمام اقوام عالم هم آن را تشدید می‌کرد. بدگمانی و ناخرسندی از یهود که روز بروز در اذهان عامه نصارا

<sup>+</sup> Godfroy de Bouillon, Xenophobie



در تزیید بود از جمله موجب نشر این شایعه دروغ شد که این طایفه در ایام عید فصح [۲۶۵] کودکان عیسوی را می‌ربایند، در مذبح یهوه قربانی می‌نمایند و از خون آنها نیز در تهیه فطیر ایام فصح خویش استفاده می‌کنند. این شایعه در واقع اتهام مجعولی بود که رومیان عهد شرک برای منفور ساختن مسیحیان روم در اذهان بر ضد خود آنها بر ساخته بودند و آنها را به ربودن کودکان رومی برای قربانی کردن جهت مسیح خویش متهم می‌کردند. در این ایام بعد از قرن‌ها خود ایشان عین اتهام دروغین وارد بر خویش را در مورد یهود شایع می‌کردند. با آنکه عقلای قوم در هر دو جانب گه‌گاه در دفع این اتهامات و در ایجاد تفاهم بین فریقین کوشا بودند، این سوء تفاهمها دایم تکرار می‌گشت و سعی می‌شد به هر بهانه‌یی قوم را معروض سوء ظن و تحقیر و تضییق نمایند. طرفه آن بود که یک پاپ (اینوسان چهارم) افسانه مربوط به ربودن و کشتن اطفال عیسوی را که به یهود اسناد می‌شد تکذیب کرد و قصه‌یی مجعول و موهوم خواند (۱۲۴۷م) اما قول پاپ کمکی به ریشه‌کن کردن این اعتقاد نکرد و حقیقت آن بود که عامه نصارا قول پاپها و اسافه خود را وقتی متضمن تشویق به خشونت نسبت به یهود بود بهتر به سمع اصفا تلقی می‌کرد تا وقتی آنها را به تساهل و سماحت دعوت می‌کرد. بعلاوه اکثر همین پاپها و اسقفها بودند که محرک بسیاری از خشونت‌های ضد یهود می‌شدند، چنانکه کاهنان و خاخام‌های یهود هم در مواقع مقتضی در ادامه این سوء تفاهمها و در الزام عناد و سرسختی در بین قوم موسی بر ضد عیسویان سعی می‌ورزیدند. یهود هم در مقابل خشونت و نفرت عیسویان در مواقع ممکن و مقتضی نفرت و خشونت خود را نشان می‌داد و آنچه در حکایت ناجر ونیزی و قصه یهودی مالتا هست نفرت یهود را هم نسبت به عیسویان عمیق و قابل ملاحظه نشان می‌دهد. نفرت در بین فریقین دایم تشدید شد و چون یهود در اقلیت بود، در این میان بیشتر لطمه خورد. بارها کنیسه‌های آنها در اسپانیا و ایتالیا که احیاناً شاهکار ساختمانی هم بود به امر پاپها و اسقفان و به بهانه آنکه نباید رفیعتر از بنای کلیسا باشد محکوم به ویرانی شد، بارها مجبور و محکوم شدند در مراسم تغزیه مسیح در خانه‌های خود بمانند و در کوچه و بازار ظاهر نشوند، بارها الزام شدند برای آنکه با مسیحیان اشتباه نشوند علامت خاصی بر روی لباس یا کلاه خود بدوزند، و حتی بارها مجبور شدند یا آیین مسیحی را بپذیرند یا از موطن مألوف خارج گردند. بعضی اوقات در مقابل آداب و رسوم آنها عکس العمل به صورت مقابله به مثل ظاهر می‌شد. از جمله در مقابل یک رسم شرعی و دیرینه یهود که سابقه آن به قبل از ظهور

عیسی می‌رسید و به حکم آن هیچ یهودی محاز نبود از اغذیه و درایح عبریهودی تناول کند، در پاره‌یی بلاد عیسوی مقرر می‌شد که «یهود و فواحش» به امتعهٔ ماکول که در بازار برای فروش عرضه می‌شد نباید دست بزنند، در بعضی موارد یهود بحس اعلام می‌شدند و عیسویان از مراوده با آنها ممنوع می‌شدند، حتی مقرر می‌شد پرستاران و قابله‌های عیسوی به بیماران و زنان یهودی کمک نمایند.

در مدت جنگهای صلیبی و همچنین در دوران غلبهٔ انگیزیسیون - تفتیش عقاید - غالباً بهانه‌یی بیشتر برای ایذاء یهود به دست عیسویان می‌افتاد. در ایام جنگ مکرر مورد اتهام جاسوسی مسلمین واقع می‌گشتند، و مکرر مجبور به پرداخت قسمتی از مخارج جنگ می‌شدند. در ایام تفتیش عقاید، راست یا دروغ، به این عنوان که چون قبول عیسویت کرده‌اند و باز به دین خویش بازگشته‌اند به اسم مرتد مورد عقوبت شدید قرار می‌گرفتند. حتی در مواردی که بعضی پاپها از تعدی نسبت به آنها منع می‌کردند عامهٔ قوم همواره بهانه‌هایی برای ایذاء آنها پیدا می‌کردند و احیاناً به رغم منع کلیسا دست به قتل عام آنها می‌زدند. به هر حال اسپانیا که بعد از تجدید فتح به وسیلهٔ نصارا غالباً صحنهٔ آزار و تعقیب یهود شد، قبل از آن مدت‌ها ملجأ قوم و کانون توسعهٔ حکمت و ادب عبری بود و در عهد دولت مسلمین بود که ادب و حکمت قوم در اندلس به ذروهٔ اعتلا رسید.

اما حکمت یهود که در واقع تقلید گونه‌یی از حکمت مسلمین بود، در مصر و در تقریر سعدیا گائون فیومی معروف (۹۴۲م) غالباً از مقولهٔ کلام محسوب می‌شد، و از این حیث به الهیات اسکولاستیک بیشتر شباهت داشت تا به سنت فلسفی فارابی و ابن سینا. همچنین در قیروان مغرب و در تقریر اسحق اسرائیلی (وفات ۹۵۵م) نوعی فلسفهٔ التقاطی اما نوافلاطونی بود که البته اصالتی نداشت و حتی نشانی از یهودیت هم چندان در آن به چشم نمی‌خورد [۲۶۶]. جوهر واقعی این حکمت که آن را درخور ملاحظه می‌کرد در اسپانیا ظاهر شد. حسدای بن شبروط (۹۷۵م) یک طیب یهودی در این سرزمین در دستگاه عبدالرحمن سوم خلیفهٔ اموی اندلس و پسرش الحکم دوم به وزارت نایل آمد - امری که در دورهٔ ویزیگوت‌های مسیحی تصورش هم برای این قوم مبغوض و منفور غیرممکن بود - سعی وی در حمایت از فضلا و مستعدان یهود از جمله متوجه تشویق و حمایت ادب عبرانی گشت، و یک حاصل عمدهٔ این امر جلب یهودیان شرق به اسپانیا و آماده شدن زمینه برای پیدایش حکمت یهودی در اسپانیای اسلامی بود [۲۶۷].

در بین نمایندگان این حکمت ظاهراً ابن جبرول و ابن میمون تأثیر بیشتری در حکمت اروپای غربی باقی نهادند و این هر دو تربیت یافته محیط اسپانیای اسلامی محسوب می‌شدند. ابن جبرول (آوی سبرون)<sup>+</sup> شلومه بن یهودا، معروف به سلیمان بن یحیی مالقی (۱۰۵۸م) در عین حال در زبان عبری شاعری با قریحه بود. وی رساله‌یی موسوم به *ینبوع الحیات* به زبان عربی تصنیف کرد که نزد حکمای عصر با علاقه و حسن قبول تلقی شد، هر چند ارباب کنیسه ظاهراً آن را با سردی و ناخرسندی تلقی کردند. از اصل عربی آن البته جز منقولاتی مختصر در دست نیست، اما ترجمه لاتینی قدیم آن باقی است و تأثیر آن در نزد بعضی حکمای اسکولاستیک قابل ملاحظه گشت، چنانکه بعضی از آنها نویسنده را یک حکیم مسیحی پنداشتند و در تجلیل از او شوق و هیجان نشان دادند. اقوال او در این کتاب از آشنایی با حکمت نوافلاطونی رایج در اسپانیا و مخصوصاً از تعالیم اخوان الصفا و ابن مسره حاکی بود، مع هذا در آثار فلاسفه اسلامی اندلس ذکری از آن در میان نیست. طرفه آنکه یهود اندلس هم که اشعار عبری او را تقلید و تحسین می‌نمودند ظاهراً با اندیشه فلسفی او آشنایی پیدا نکردند. تأثیر احتمالی او در مجموعه مقبولات (=قبالا، کابالا) محل بحث است، اما اصالت نسبی فکر و عدم التزام به نقلیات او را در تاریخ اندیشه فلسفی مرتبه ارجمند می‌بخشد.

بعد از وی از یهودا ابن سموئیل معروف به اللاوی<sup>+</sup> از یهود طلیطله<sup>+</sup> (وفات ح ۱۱۴۰م) باید یاد کرد که در عین حال طبیب و شاعر نیز بود — اما فلسفه او بیشتر از مقوله کلام و مناظرات محسوب است و مجرد حکمت نیست. وی در رساله‌یی به نام *خضری*<sup>+</sup> که به زبان عربی اما به خط عبری نوشت کوشید تا در محضر موهوم یک سلطان خیالی خضر نام، تفوق و تقدم کیش موسی را بر آیین اسلام و نصارا معلوم دارد، و از وی بعد از تعلّم شعایر یهود این قول را نقل نماید که بعد از تورات چیز تازه‌یی در عالم بر الهیات افزوده نشده است. یهودا در این کتاب نشان می‌دهد که اسرار الرهیت را به عقل محدود بشری نمی‌توان دریافت، در مقابل حکم شریعت باید تسلیم شد و از چون و چرا بازایستاد. با آنکه رساله *خضری* به نتیجه‌یی غیرفلسفی منجر می‌شود محتوای آن از لحاظ فلسفی اهمیت دارد و خالی از ندقیق نیست. چیزی که اهمیت آن را در نظر مورخ ادیان قابل ملاحظه جلوه می‌دهد پایبندی شدید نویسنده به احساسات قومی است که

<sup>+</sup> Avicbron, Juda Samuel Ha- Levi (Hallevi), Toléde (Toledo), *Khozari*



گوید: «... در آن سرزمین (مصر) و فکر منفره فلسفی بداحت و تحایل دروازه اورشلیم بر دست عربی کشته شد [۲۶۸].

اما اوج فکر فلسفی یهود در این اعصار در تعلیم موسی بن مسمون قرطبی (ووف ۱۲۰۴ م) معروف به ابن مسمون ظاهر شد که در عین حال فطنت و رتق و حکیم قوم محسوب می شد و در برد یهود حکم ابن سید و ابن رشد را در این مسلمین داشت. وی در قرطبه به دنیا آمد اما بعد از انقضای عهد حوانی رقی عمرش در مراکش و مخصوصاً در مصر گذشت و اشتغال به طبابت و تسحر فوق العاده‌یی که در این امر نشان داد او را بر صلاح الدین ایوبی سلطان مصر مقرب و مورد حمایت ساخت. غیر از اشتغال به طبابت رقی عمرش صرف تدریس و تصنیف و رسیدگی به امور مذهبی قوم می شد، در عین حال حمایت سلطان وی را محسود اقران هم ساخت و مکرر برایش مدیه رحمت و نصیحت گشت. در مصر کتابی به نام میشتاتورات در تفسیر احکام تورات به زبان عبری تصنیف کرد که در آن تسحر و جسارت فوق العاده‌یی در تفسیر تورات و تطبیق آن با تلمود نشان داد [۲۶۹]. در حکمت اثر عمده او دلالة الحائرين نام داشت که آن را به زبان عربی با خط عبری تحریر کرد و از اهم کتب فلسفی عصر تلقی شد.

دلالة الحائرين که شاید به قول طرزا حیرت در آن بیش از دلالت بود در واقع می خواست کسی را که آشنایی با فسمه آنها را در توفیق بین عقل و نقل مردد می داشت دلالت کند، اما شبهت و شکوکی که آنجا در تقریر مسائل پیش آورد ظاهراً بیش از آن بود که حصول این مقصود را ممکن سازد. وی در اینجا و هم در آنچه راجع به شرح تلمود و تورات نوشت، ضرورت توجه به معانی رمزی و عدول از ظاهر عبارت را در بعضی مورد الرام کرد و این معنی متشرعه یهود را بشدت از وی ناراضی ساخت. ناخرسندی شدیدی که ترجمه عبری آن در اروپا در خاخام‌های متعصب برانگیخت آن را مورد سوءظن دستگاه تفتیش عقاید و طعمه حریق انگیزسیون کرد (۱۲۴۲ م). اما این تعصب و لجاج، کتاب دلالة الحائرين را از بین نبرد فقط یهود اروپا را تدریجاً به انزوای فکری محکوم ساخت و چراغ حکمت در کنیسه اندلس هم مثل مدرسه‌های آن خاموش شد. ابراهیم بن حسدای (۱۲۴۰ م) هم که در ذیل ترجمه عبری خویش از قصه بوذاسف در دو سه فصل آخر کتاب مباحثی در باب فیض الهی و مراتب آن و در باب احوال نفس بعد از موت بدن به بیان آورد، اقوالش چیزی جز تقریر اقوال صاحب اثولوجیا یا مأخذ آن نبود و اصالتی نداشت [۲۷۰].



معهدا حکمت یهود در بغداد هم لا اقل تا چندی بعد از انقراض خلافت بغداد تا حدی دوام یافت. از دو نماینده آن در بغداد، ابوالبرکات یهودی چندی قبل از عهد ابن میمون می زیست، و ابن کمونه تا نزدیک سی سال بعد از انقراض خلافت (۵۶۵۶ هـ) به نشر حکمت اشتغال داشت. ابوالبرکات هبة الله بن ملکا (ح ۵۵۶۰ هـ) بغدادی که در پایان عمر از روی اعتقاد یا مصلحت مسلمان شد مثل ابن میمون طبیب دربار بود. دربار خلیفه و دربار سلاجقه. کتاب معروف او در حکمت به نام کتاب المعبر تقلید گونه‌یی از کتاب الشفاء شیخ بود، معهدا در تعدادی مسائل، مخصوصاً در مباحث مربوط به نفس، اعتراضات و انتقادات متعدد بر شیخ وارد کرد. ولی در این زمینه ظاهراً به آراء منقول از محمد بن زکریای رازی بیش از آراء شیخ گرایش داشت، و شکوک و شبهات وی بر شیخ که نزد امام فخر رازی هم تکرار و تقریر مجدد شد بعدها با مناقشات خواجه نصیرالدین طوسی دفع شد. بدون دفاع خواجه ظاهراً در مقابل شکوک ابوالبرکات و رازی حیثیت تعلیم ابن سینا مواجه با تزلزل می شد. ابن کمونه بغدادی، سعید بن منصور (وفات ۵۶۸۳ هـ) معروف به عزالدوله هم مثل ابوالبرکات اهل تشکیک بود و در عین حال به حکمت مشایی و اشراقی هر دو علاقه نشان می داد. شبهه معروف وی در باب امکان تصور دلو وجود بسیط به جای یک وجود، در حکمت اشراقی طرح و بحثی دارد و در بین متأخران رفع آن به ملاصدرا منسوب است، که آن را هم بر حسب قول به اصالت ماهیت دفع کرده است و هم بر حسب قول به اصالت وجود [۲۷۱]. ابن کمونه کتابی هم به نام تنقیح الابحاث فی الملل الثلاث دارد که در نقد ملل ثلاث یادآور شکند گمانیک و چار به نظر می رسد و تصنیف آن چنان غوغایی را بر ضد وی برانگیخت که نویسنده ناچار به فرار و تواری شد و در همان حال درگذشت [۲۷۲]. بعدها نیز مسلمین در نقض تنقیح الابحاث او اهتمام کردند [۲۷۳].

بدین گونه، حکمت یهودی در شرق نیز مثل غرب دیگر هرگز به نحوی که جنبه دینی و قومی داشته باشد مجال ظهور پیدا نکرد. اما قوم یهود که چندی بعد در شرق در نزد ایلخانان مغول مورد توجه و حمایت واقع شد [۲۷۴] در غرب همچنان غالباً معروض آزار و سوءظن عام و خاص باقی ماند. این سوءظن و آزار در قرون بعد از رنسانس تا حدی تخفیف یافت اما هرگز بکلی از بین نرفت. حتی در عهد روشنگری<sup>+</sup> با وجود مساعی لسینگ و

<sup>+</sup> Enlightenment

مدلس زن<sup>+</sup> و حتی با وجود فرمان امپراطور ژوزف دوم (۱۷۸۱) اثر آن همچنان باقی بود [۲۷۵]. انقلاب فرانسه (۱۷۹۱) یکچند آن را موقوف ساخت، اما توسعه اندیشه ملی‌گرایی دوباره آن را در تمام اروپا احیا کرد. در روسیه و رومانی نصیب و تحدید آنها با کشتار و تبعیض‌های دسته‌جمعی همراه شد. در آلمان بعد از جنگ پروس و فرانسه [۱۸۷۱] به صورت شعار ضدسامی درآمد، و در فرانسه مقارن ماحرای دریفوس<sup>+</sup> (۱۸۹۴) شدت فوق‌العاده یافت [۲۷۶]. تعصب ضدسامی، که هدف آن تضییع یهود بود، دوباره این طایفه را در تمام اروپا شدت مورد نفرت و معروض خشونت ساخت. پیدایش نهضت ضدیهود در آلمان و اتریش، که خاتمه جنگ بین‌المللی دوم (۱۹۴۵) فقط تا حدی بدان پایان داد، در واقع دسته‌همین احساسات بود. بدون شک از قرون وسطی تا به امروز، غیر از تحریکات رؤسای عوام، عامل عمده توسعه بین احساس ضدیهود تا حد زیادی نیز اعمال نفرت انگیز و غیر مشروعی بود که قوم، برای نیل به امنیت یا قدرت دفاع از خویش، در ارتکاب آن هرگز از خود تردید و تزلزل نشان نداده بود [۲۷۷].

در قلمرو اسلام که یهود به عنوان «اهل کتاب» در ذمه مسلمان درآمدند و در بسط و توسعه معارف و فنون رایج در حوزه حکومت اسلامی محال شرکت پیدا کردند، تعدادی مذاهب و فرق تازه هم در بین آنها پدید آمد که اقوال آنها با مقالات اصحاب مل اسلامی خالی از ارتباط نبود، و چنان می‌نماید که فریقین در این زمینه‌ها در یکدیگر تأثیر متقابل هم به جا نهادند. از جمله یودغانیه، اصحاب ربی یهودا همدانی، در نفی تشبیه و اعتقاد به ضرورت اسناد فعل به انسان، به مذهب معتزله شایسته داشت. موشکانیه که خروج بر مخالفان را واجب می‌دید، در این قول یادآور مقالات خوارج بود. اصحاب بنیامین نهاوندی که مقاربه خوانده شدند در قول به تنزیه و در الزام تأویل در متشابهات، مذهب معتزله و اصحاب تأویل را تعلیم می‌کردند [۲۷۸]. فرقه عیسویه هم، که منسوب به ابوعیسی اصفهانی اسحق بن یعقوب بود و در زمان منصور خلیفه ظهور کرد، در عین آنکه ابوعیسی را مسیح می‌خواند عیسی و محمد را هم رسولان خدا می‌دانست که بر اقوام دیگر-غیر از یهود- مبعوث شده‌اند.

فرقه عنانیه (عانانیه) که هم در قلمرو اسلام پدید آمد منسوب‌اند به عنان (عنان)

+ Mendelssohn, Dreyfus

بن داود بغدادی که بر وفق روایات با امام اعظم ابوحنیفه کوفی (وفات ۱۵۰ هـ) مربوط بود و گویند به توصیه او و هم شاید تحت تأثیر او انشعاب و افتراق خود را از عقاید عامه قوم اعلام نمود. در واقع وی نه فقط در توجه خاصی که به قیاس در استنباط احکام نشان می‌داد، بلکه در همین معنی که اعتماد بر نص کتاب داشت و به روایات (=تلمود) توجه نشان نمی‌داد نیز از تأثیر فکر ابوحنیفه خالی به نظر نمی‌آید. بعلاوه به حکم همین مبانی در بعضی جزئیات مسائل، از جمله در باب سبب و اعیاد، با آنچه عامه قوم معتقد بودند اختلاف نظر پیدا کرد. از بعضی روایات چنان برمی‌آید که محرک وی در مخالفت با آراء عامه ناخرسندی شخصی از این معنی بود که در انتخاب رأس الجالوت اصحاب حل و عقد برادرش حنانیا را بر وی ترجیح دادند، اما صحت این دعوی که مأخوذ از اقوال مخالفان است محل تأمل به نظر می‌رسد. بالجمله اصحاب وی به سبب اصرار در عدم توجه به روایات مأثور و در اکتفا به نصوص کتاب، در نزد مخالفان قرائیم (قُرّاء، اصحاب قرائت) خوانده شدند، اما خود آنها مخصوصاً بعدها، با وجود انتساب به آنان، مذهب خود را مجرد تعلیم و ابداع وی نمی‌شمردند و چنانکه ابویعقوب القریسانی از مؤلفان و علمای آنها در کتاب خویش به نام الانوار والمراقب خاطر نشان می‌کند آن را ادامه تعلیم و دنباله طریقه صدوقیان قدیم تلقی می‌کردند. به هر صورت، ضرورت اتکا بر مجرد نص، قرائیم را از یک سو به ابداع آراء شخصی و ابراز عقاید متناقض در مسائل مربوط به احکام وامی‌داشت، و از سوی دیگر آنها را به جمود و توقف در ظواهر نص ناچار می‌کرد. معهذا فایده‌یی که از این فرقه عاید یهودیت شد ضرورت امعان نظر در متن تورات و درک لطایف و دقایق آن بود. مذهب قرائیم بعدها، با وجود مخالفت فرقه ربّانیم که مدافع مذهب عامه بود، تدریجاً انتشار قابل ملاحظه یافت و بقایایی از آنها هنوز در جنوب روسیه مخصوصاً در شبه جزیره قریم (کریمه)<sup>+</sup> که به آنها منسوب است و هم در بعضی نواحی دیگر باقی است. باری تعداد فرق یهود را متکلمان و ارباب ملل و نحل، بر مبنای حدیث افتراق امت، شامل هفتاد و یک فرقه پنداشته‌اند و این قول، اگر انعکاس روایات راجع به وجود هفتاد و یک و دوتن اعضای مجمع کاهنان قوم (صنهدریم) و شهرت تشتت و تفاوت آراء آنها نباشد، ظاهراً ناظر به تعداد دقیق فرقه‌های قوم نیست، فقط مبنی بر قول به کثرت نسبی این فرقه‌هاست [۲۷۹].

+ Crimée

دینی‌گونه تسامح با نسله انجلی بخشی که یهود در قلمرو اسلام از سده دهم میلادی در آن بهرمند بود در قلمرو بصره در اروپا برای آنها حاصل شد. قبل از آن هم آنچه در عهد هخامنشی و پارت در ریل و نواحی دیگر برای آنها حاصل بود در دوره فرمروزی سامانی و در عهد علویه رومیان برای ایشان ممکن شد. از عهد جنگهای صلیبی و نفیض عقاید تا دوره اصلاح مذهبی کیسار، قوم تقریباً همه در سکونت در محله خاص (گتو)<sup>+</sup>، به تحمل تحقیر و تنمر محکوم ماند و در این همه، حسرت کسار و عدم حقوق آنها را به رغم تصبیق و تعدید بسیار، در عهد جویس راسخرو در رسوم خود منعصرتر کرد. حتی در عهد روشنگری و مخصوصاً در دوران انقلاب فرانسه تسامحی که مجمع ملی<sup>+</sup> (۱۷۹۱) و ناپلئون بناپارت در این باب نشان دادند، از این نفرت عام که ماحرانی معروف دریموس (۱۸۹۴) یک شش از رسوم آن در ادهل بود بکاست. به هر حال به دنبال آرادیهای ناشی از انقلابات اروپا تدریجاً نفرت و تعصب فریقین تا حدی فروکش کرد.

بهضت اصلاح طلبی<sup>+</sup> هم که در داخل یهودیت پدید آمد (۱۸۴۲) قسمتی از محدودیتها و تعصبات دیرینه قوم را هم تعدیل کرد و تفاهم با پیروان کلیسا را برای یهود تا حدی ممکن ساخت. لئوپولد تسونس<sup>+</sup> (وفات ۱۸۸۶) آبراهام گایگر<sup>+</sup> (وفات ۱۸۷۴)، از پیستوایان این فکر در آلمان، ضرورت حذف یا تعدیل بعضی تقالید کهن را برای تأمین بقای یهودیت الزام کردند و طالبان اصلاح، حیات دینی قوم را با لوازم و مقتضیات عصر قبل تلفیق نشان دادند. این طرز فکر منجر به آن شد که سعی در احیای دولت قدیم یهود در سرزمین فلسطین بهیچ وجه ضرورت ندارد، یهود به وطن خاص محتاج نیست و یهودی در هر کشور که تولد یابد اهل همان کشور است و می‌تواند تدریجاً در آنجا جذب و حل<sup>+</sup> گردد [۲۸۰].

برخلاف این عقاید، فکر بازگشت به فلسطین و ایجاد یک کانون ملی نیز، در بین قوم و در دوره‌یی که اروپا خود بتشدت درگیر منازعات مربوط به ایجاد وحدت ملی در آلمان و ایتالیا بود رسوم قابل ملاحظه یافت. یک مورخ یهودی این عصر، نامش هینریش گرتس<sup>+</sup> در این بین در گفتاری خاطرنشان کرد (۱۸۶۳) که قوم یهود نباید

+ Ghetto, L'Assemblée nationale, Reform movement, Leopold Zunz, Abraham Geiger, Assimilation, Heinrich Greatz



منتظر ظهور مسیح منجی باشد چرا که جز خود وی هیچ کس منجی و مسیح وی نیست. چندی بعد در بین یهود روسیه هم جمعی به نام دوستان صهیون به وجود آمد (۱۸۸۱) که فکر جستجوی اسباب و مقدمات بازگشت به فلسطین را در بین قوم ترویج نمود. بالاخره تئودور هرتسل<sup>+</sup> روزنامه‌نویس یهودی از مجارستان اتریش در کتابی به نام دولت یهود<sup>+</sup> (۱۸۹۶) داعی ایجاد دولت یهود و ساعی در تهیه مقدمات عملی آن (۱۸۹۷) گشت. وی که مدعی بود «راه سرزمین یهود از یهودیت عبور می‌کند»<sup>+</sup> فکر ضرورت تلفیق بین یهودیت و ملیت را نیز تلقین و ترویج نمود [۲۸۱]. با آنکه بعضی صاحب‌نظران قوم در این زمینه احیای معنوی و ایجاد کانون روحانی قوم را مقدم بر بازگشت به صهیون می‌شمردند، طالبان طریقه هرتسل حاصل فکر وی را بازگشت به ارض موعود شمردند و فکر بازگشت به صهیون به نوعی نهضت ملی‌گرایی در نزد قوم مبدل شد و با اهتمام در احیا و ترویج زبان عبری که از اواخر عهد سلطنت یهود متروک شده بود، روح ملیت در قوم به هیجان آمد.

در این میان از یک سو طرح‌های سیاسی بریتانیا که اعلامیه بالفور (نوامبر ۱۹۱۷) را وسیله تسهیل اجرای این نقشه ساخت، و از سوی دیگر انفجار احساسات ضد یهود در نهضت نازیگری و ماجرای «حل‌نهایی»<sup>+</sup>، اقدامات مربوط به اجرای طرح را که موجب تأمین مقاصد سیاسی بریتانیا هم بود تسریع کرد، و بدین گونه آرمان دسته‌های متعصب و مرتجع یهود، بر آنچه به وسیله طالبان اصلاح یهودیت و لیبرالیسم یهودی تبلیغ می‌شد و مخالف فکر بازگشت به صهیون بود، غالب آمد و با ایجاد دولتی به نام اسرائیل در فلسطین (۱۹۴۷) تمام نواحی عربی نشین منطقه و خود فلسطین دچار بی‌ثباتی و تزلزلی شد که یهود فلسطین هم کمتر از مسلمین از ادامه آن لطمه ندیدند، و تجدید منازعات دیرینه از این جمله بود. با این همه، فکر ایجاد یک دولت صهیونی در فلسطین الحاق سایر طوایف یهود را به آن سرزمین هم الزام نکرد، و هنوز در بین یهود عالم بسیاری کسانی که گمان می‌کنند اگر هم دولت صهیونی کانون ملی قوم به شمار آید نقل و مهاجرت تمام یهود عالم بدانجا ضرورت ندارد و یهودیان در هر کشوری که باشند می‌توانند، مثل گذشته دوران تبعید و پراکندگی، همچنان بدون رجوع به هیکل اورشلیم، مراسم قربان و

<sup>+</sup> Theodor Herzl, Die Judenstaat: Der Weg Zum Judenland Führt durch das Judentum, Endlösung

عبدت خویش را به جا آورید و هر جا هستند به کشور و فرهنگ موطن سرزمین خویش وفادار بمانند.

آیین یهود در تاریخ عالمه قریبترین موعود قومی است. توحیدی را در بین قوم سامی نشان می‌دهد. سپس آن شریعت موسی است که برای قوم، همه مبنای اعتقاد است و همه قیود اخلاق. یهوه، خدای یکدای قوم، حکم این شریعت را از طریق تشریف وحی و اعطای الواح آسمانی که متضمن احکام عشره است بری تمام بنیادهای قوم مقرر کرده است، و حکم و شریعت او همه به اعتقاد قوم هرگز نسخ و بداحی پذیرد. تعظیم و تقدیس مرد یهودی در حق یهوه چندان است که ذکر نام او را هم بر خود روا نمی‌دند و به جای آن نام مقدس از وی به لفظ پروردگار (آدونای)<sup>+</sup> تعبر می‌کنند [۲۸۲]. معیناً قوم یهود، به رغم تعلیم انبیای خویش، به سبب تماس دیرینه با ادیان شرک آمیز مصر و کنعان رستگاری، از آن عقاید همواره متأثر بود و در عهد بلافاصله بعد از مسلمان شدن هم از بقود آداب و مذهب اقوام همسایه برگزیده نماند. حتی بعد از پدید آمدن تعبد دین هم خود را در تأثیر یونانی مآبی درگیر یافت و در تمام تاریخ قبل از آوارگی بنیایی خویش هرگز، چنانکه لازم استاب به یک شریعت الهی باشد، در توحید خالص پابرجا نماند. نشان چنین توحید هم قبل از عهد تبعید دین در آنچه وی کتاب مقدس خویش می‌خواند مجاز انعکاس نیافت. با این همه در حفظ و نگهداشت عقاید و تفاسیر خویش، که مقارن غلبه روم بر اسرائیل توحید خاص و اعتقاد به بعث و بشر هم جزو آن بود، سماجت و ابرام فوق‌العاده و تزلزل‌ناپذیر شدن داد. دینی اعتقاد به نفی روح و حشر و معد و همچنین قول به ضرورت ظهور یک محی و مسیح موعود هم در دوران تبعید دین و بلافاصله بعد از بازگشت از آن، ضمن مواعظ بشارات انبیای قوم، در بین آنها پست و تعلیم شد، حتی قول به توحید خالص و عاری از یکتاپرستی محدود قومی<sup>+</sup> هم رودتر از عهد اشعیای ثانی (ح ۴۴۰ ق م) در بین آنها رسوخ نیافت. از این رو بد آنکه آیین قوم اعتقاد به خدای واحد و اجتناب از هرگونه شرک را الزام می‌کرد، بعضی محققان شریعت ایشان را بدان‌گونه که از احکام عشره مندرج در تورات ایشان برمی‌آید از مقوله توحید خالص تنقزی نکرده‌اند و آن را منافی با قول به وجود آلهه دیگر برای سایر اقوام عالم<sup>+</sup> شمرده‌اند [۲۸۳].

+ Adonai, Henotheism

به هر حال تقید به شریعت موروث منسوب به موسی و انبیاء، و تحمل هرگونه ایذاء و آزار مخالفان در حفظ آن، ثبات اخلاقی قوم یهود را در طی تاریخ طولانی حیات خویش قابل ملاحظه نشان می‌دهد. اصرار در انتساب به خدای یکتای خویش (یهوه) و تأکید بر این نکته که انسان فرزند یهوه و محکوم حکم و تصرف اوست [۲۸۴] برادری بین افراد انسان را در طرز تلقی قوم الزام می‌کند. انتظار ظهور مسیح موعود هم که می‌بایست به آوارگی و پراکندگی قوم پایان دهد تعبیری است از آرمان یک مدینه فاضله که در آن عدالت و اخوت انسانی تحقق پذیر می‌نماید، و تصور چنین آرمانی انسان را دایم طالب یک کمال مطلوب اخلاقی می‌دارد. تعاون و همکاری با تمام اقوام عالم برای تحقق یک ملکوت الهی که در آن عدالت و حقیقت صلح و سلم را در تمام عالم تضمین کند البته می‌تواند حاصل چنین اندیشه‌یی باشد، و اگر قوم هنوز به این اندیشه نرسیده باشد لاجرم یک روز باید به آن بیندیشد. آیا این کمال مطلوب اخلاقی می‌تواند تمام لوازم فحوای این گفته تورات (لاویان ۱۹/۱۸) را هم که یهوه می‌گوید «همسایه خود را هم مثل خویشان محبت نما» به اصحاب صهیون که ترجیح می‌دهند همسایه را تنبیه کنند و وجود وی را تحمل ننمایند الزام کند، و پیروی صمیمانه از آن قول الهی را وسیله‌یی برای خاتمه دادن به ماجراهای خونین یک عصر پراضطراب و آکنده از تهدید و خطر که در طی آن اخلاق و اخوت انسانی بیش از هر چیز لطمه می‌بیند بسازد؟

## از فلسطین تا روم

آیین مسیح را که دین عیسی و کیش بشارا هم خوانده می شود برخی محققان شاهکار یهودیت و اوج قنۀ کمال آن خوانده اند و نشر و رواج آن را پیروزی نهایی انبیای تورات و حاصل مساعی آنها تلقی کرده اند. این طرز تلقی اصالت تعلیم و نقش شخصیت موجد و بانی این آیین را که عیسی (یشوع) مسیح خوانده می شود به قدر کافی در معرض توحه قرار نمی دهد. اما لاقلاً ارتباط اصل تعلیم و صاحب آن را به محیط عصر پیدایش آن مسلم می دارد و تردید افراط آمیز برخی اهل تحقیق را در قبول وجود تاریخی عیسی ناموجه نشان می دهد و به هر تقدیر معلوم می دارد که محیط و عصر پیدایش این آیین در فلسطین مقارن با عصر استیلای رومیان به نحور روشنی ظهور این تعلیم و حضور صاحب آن را الزام می کند.

الته مآخذ این تعلیم بدان سان که در نظر کلیسای امروز مقبول است و در مجموعه عهد جدید بر اساس چهار انجیل با بیست و سه رسالۀ دیگر به بیان آمده است هم از لحاظ قدمت و اصالت و هم از جهت مضمون و محتوای تعلیم مانع از آن نیست که یک «نقد عالی» مبتنی بر تدقیق اعتبار آن را محل تردید بیابد و بدان گونه که متکلمان اسلام غالباً تأکید کرده اند آن مجموعه را متضمن تحریف و تبدیل از یک اصل مفقود تنفیسی کند، چنانکه مطالعه تطبیقی این مجموعه را جز مایۀ تردید در تاریخی بودن شخص عیسی نشان ندهد. با این همه، محیط پیدایش این تعلیم، که غیر از مجرد اناجیل و



ادبیات رسمی و مقبول وابسته بدان، مآخذ یهودی و رومی و یونانی و بعضی الواح و اسناد نویافته قبطی و آرامی هم احوال آن را توصیف و تصویر می‌کند، و وجود عوامل اجتماعی از جمله فقر و جهل و ظلم و استثمار و هرج و مرج در فلسطین عصر ظهور این آیین، و تعدد فرقه‌های مذهبی یهود که در انتظار ظهور یک منجی و مسیح موعود هر یک شیوه و شعاری را دنبال می‌کرده‌اند، و انعکاس مجموع این عوامل در اسناد و آثار منسوب به آیین مسیح پیدایش آن را در چنین عصری الزام و توجیه می‌نماید، در رفع شبهات و حل مشکلاتی که نقد و تحقیق دقیق در مورد انجیل نیز مثل تورات با آن روبروست کمک می‌کند. این جمله نشان می‌دهد که مسیحیت نمی‌تواند به وسیله یک نسل واحد در فلسطین آکنده از تفرقه و اختلاف به وسیله جمعی محدود اختراع شده باشد، و مخالفان سرسختی چون طوایف یهود و رؤسای آنها و همچنین لژیونهای رومی و فرماندهان ایشان که در مخالفت و ایذاء و آزار این جماعت بیش از حد اصرار و ابرام داشته‌اند، در بین انواع افتراها و اتهامهایی که بر آنها وارد می‌کرده‌اند، به انکار وجود تاریخی عیسی نپردازند و با عنوان کردن این اسناد، قوم را به پیروی از یک افسانه مجعول موهوم متهم نسازند.

به هر تقدیر ارزش و اعتبار سنن مسیحی و مجموعه عهد جدید هر چه باشد نفی اصالت تعلیم و اظهار تردید در وجود تاریخی عیسی را الزام قطعی نمی‌کند، و اگر هم در این باب تردیدهایی متبادر به ذهن گردد، محیط عصری که غیر از عهد جدید منابع دیگر هم تصویر واقعی آن را همانند و مشابه ارائه می‌کند ضرورت پیدایش عیسی یا لااقل اقتضای ظهور وی و آیین منسوب به وی را توجیه و الزام می‌کند.

در واقع محیط پیدایش مسیحیت در فلسطین عهد غلبه رومیان از وجود فرقه‌های مختلف در بین یهود عصر حاکی است [۲۸۵]. چون غیر از سامریه که در عهد جریان این حوادث حوزه سکونت آنها تحت فرمان پادشاهان یهودیه در آمده بود و خود آنها هم در مبارزه بر ضد رومیان غالباً با یهود اورشلیم همکاری می‌کردند، حوزه یهودیت هم بین نفوذ دو فرقه صدوقیان و فریسیان منقسم بود. فریسیان که در بین عامه طرفداران بسیار داشتند با آنکه کاتبان و عمال حکومت روم هم در بین آنها بودند با نفوذ روم در قلمرو عقاید و آداب دینی شدت مخالفت می‌کردند. صدوقیان نیز هر چند به جهت انتساب به اشرافیت طبقاتی توسعه این نفوذ را بانظر نامساعد نمی‌دیدند، تمسک به شریعت و حفظ آن که شعار آنها و مربوط به وظایف شرعی و مدنی آنها بود ایشان را در این زمینه از هر

چه موجب تهدید حیات یهودیت گردد به بیم و داحرمسندی می افکند.

مقالات گنوسی هم «اسی» ها را به عزلت و انزوای نسی و خروج از حیات شهری تشویق می کرد و آرامیه‌های صُتی (مندایی) را که بیز به همین گونه مقالات مسوب بودند معروض سوءظن و آزار کاهان یهود می ساخت. فرقه‌یی که خود را ارباب غیرت (زیلوتس)<sup>+</sup> می خواند با دست زدن به آدمکشی (ترور) و چاقوکشی مخالفان را که هواخواه نفوذ فرهنگ روم و یونان بودند از بین می برد و نجات یهودیت را در تهدید و ارباب آنها می یافت و اکثریت عامه هم که فقرا و مظلومان قوم بودند و کیسه و کاهانش مثل قیصر و عمالش آنها را تحقیر و استثمار می کردند دنبال رهبری که آنها را از این محنت و مصیبت برهاند می گشتند و در انتظار ایجاد یک ملکوت الهی بسر می بردند که بی آنکه حیات آنها را معروض جنگ و تفرقه یا تسلیم به روم کند ایشان را از مذلت و حقارت ناشی از فقر و استثمار نجات دهد. این چیزی بود که عیسی مسیح مبشر و منادی آن شد، و پیدایش تعلیم او در آن سالها انعکاس ندای خاموش این اکثریت چشم به راه مسیح موعود، که یحیی تعمید دهنده قرب ظهورش را بشارت می داد، تلقی شد و در حقیقت احوال عصر و محیط آن را مطالبه و توجیه می کرد.

قبل از آنکه بانگ اعتراض عیسی ناصری بر فساد صدوقیان و ربای فریسیان فضای معبد اورشلیم و وجدان یهودیت را تکان دهد، صدای ندا دهنده‌یی در بیابان که از دهان یحیی تعمید دهنده (معمدانی) بر می خاست ظهور ملکوت الهی را که تمام رنج‌دیدگان و محنت کشان و جمیع بینوایان (ایونیم)<sup>+</sup> قوم در انتظار آن بودند بشارت می داد، و برای آمادگی جهت نیل بدان توبه و تطهیر قلبی را توصیه می کرد و پرهیزگاری و اجتناب از گناه را به طالبان نجات تعلیم و الزام می نمود. البته اگر مآخذ احوال این یحیی - که از جانب مادر خویشاوند عیسی محسوب می شد - تنها به مطاوی اناجیل و روایات عهد جدید محدود می بود در باره احوال او هم مثل احوال عیسی شاید برای بعضی محققان تردید پیش می آمد، اما غیر از اشارت یوسف فلاویوس<sup>+</sup> که از او با علاقه یاد می کند (آثار باستانی<sup>+</sup> ۲۲)، آثار و اسناد متعلق به فرقه مندایی (صُتی) هم که در حق او با تکریم سخن می گویند، ویی آنکه خود آنها به یهود یا نصارا منسوب باشند در فلسطین عهد یحیی و عیسی می زیسته اند، بر وجود تاریخی او شهادت می دهد، و این همه در باب

+ Zelots, Ebionites, Josephus Flavius, Antiquities

واقعیت احوال او جایی برای تردید باقی نمی‌گذارد.

این فرقه صُبتی که همانند اسنی‌های یهود مقالات گنوسی داشت ظاهراً در بین طوایف آرامی ساکن فلسطین پدید آمد و از آغاز ظهور مورد ایذاء یهود آن سرزمین واقع شد، و سرانجام به سبب این سختگیریها از فلسطین هجرت گزید، به حرّان و از آنجا به بابل رفت. این فرقه که ظاهراً در اواخر عهد اردوان سوم پادشاه اشکانی (ح ۳۸ م) از فلسطین خارج شدند و یکچند در بین صابئین حرّان مجال توقف یافتند، به احتمال قوی به خاطر عدم تجانس فکری به بابل آمدند و در آنجا به صورت فرقه‌یی گنوسی اما غیریهودی بودند که خود را راست کیش (نصوری) می‌خواندند، و به سبب مقالات گنوسی به عنوان مندایی (گنوسی) خوانده می‌شدند، و محیط بابل و تأثیر ثنویت عصر اشکانی هم در آراء و عقاید آنها قابل ملاحظه بود.

بقایایی از آنها هنوز در جنوب عراق مخصوصاً در بصره و کوت و سوق الشيوخ و همچنین در قسمتی از خوزستان در اطراف کارون و اروندرود هست و زبان و ادبیات دینی آنها با وجود دگرگونیهای عظیم محفوظ مانده است. در بین کتابهای عمده آنها گینزه و کتاب یحیی اطلاعات جالبی از عقاید و مناسک آنها به دست می‌دهد. نفرت و کینه‌یی که در کتابهای آنها نسبت به یهود باقی است از سابقه تعقیب و آزار آنها به وسیله آن قوم حاکی است. در زبان کنونی و در آداب و احوال آنها هم شواهدی از سابقه اقامت در بین یهود فلسطین هنوز باقی است. طرز تلقی آنها از عیسی هم که او را مسیح رومی می‌خوانند این تصور را که ایشان را، چنانکه بعضی پنداشته‌اند، از فرقه‌های مبتدعه قدیم آیین مسیح بتوان خواند نفی می‌کند. با آنکه قوم در اجرای مراسم غسل و تعمید، به هر مناسبت، دقت و وسواس تمام دارند و در حق یحیی هم تکریم بسیار می‌ورزند، انتساب آنها به یحیی هم در مفهوم تعلق به تعلیم او خالی از مسامحه نیست. با این حال پیدا است که در اواخر دوره اقامت در فلسطین از جانب یحیی مورد حمایت بوده‌اند و اقوال و تعالیم او را با نظر تأیید می‌نگریسته‌اند. اینکه مغتسله میسان هم که مانی یکچند در بین آنها پرورش یافت اسلاف همین فرقه یا دسته‌یی مشابه از گنوسیهای بابل بوده‌اند هنوز محتاج تحقیق است [۲۸۶].

باری یحیی که بر حسب روایات از جانب پدرش زکریا به طبقه کاهنان یهود انتساب داشت و از جانب مادرش الیزابت (الیصابات) با مریم مادر عیسی خویشاوند بود، بر وفق روایات اناجیل، چندی قبل از عیسی ولادت یافت. در جوانی به زهد و

عزالت گرایید و در حدود سی سالگی در بیابان یهودیه به وعظ و ارشاد پرداخت. وی نزدیک شدن ملکوت الهی را بشارت می‌داد و به کسانی که دعوتش را احاطت می‌کردند بعد از اجرای مراسم توبه، غسل تعمید می‌داد. که نشان تطهیر باطن و آمادگی برای ورود به ملکوت الهی بود. عده بسیاری دعوت او را لبیک گفتند، او را به مثابه یک سی تازه تلقی نمودند، و برای تعمید به نزد او آهنگ کردند و حتی خویشاوند او عیسی ناصری به اصرار خویش از حاسب او تعمید یافت. مقارن این احوال مواعظ یحیی خشم و نافرماندی هرود آنتی پاتر<sup>+</sup> معروف به هرود صغیر (هرودیس) را که فرمانروای یهودیه بود برانگیخت و به حبس و قتل یحیی منجر شد. به تحریک زوجه هرود و اصرار دختر او سلومه [۲۸۷]. به هر حال یحیی در اعلام بشارت به ملکوت الهی و تشویق عامه اهل یهودیه به آمادگی جهت تحقق آن پیشرو عیسی بود، که بعد از تعمید خویش مثل او یکچند در بیابان به عزالت و عبادت پرداخت و بعد از آن به دعوت خویش قیام کرد. اصحاب یحیی که بعد از وی مدتها فرقه جداگانه‌یی محسوب می‌شدند بعدها به عیسویان پیوستند و ظاهراً انجیل چهارم - انجیل یوحنا - از تعریضی در حق آنها خالی نیست.

اما خود عیسی که یحیی مبشر دعوت او تلقی شد احوالش از آنچه در باب یحیی مذکور است روشنتر نیست. مأخذ عمده آن نیز خود از اناجیل و سایر مندرجات «عهد جدید» تجاوز نمی‌کند، و این جمله نیز نه بر مشهودات عینی متکی است نه متن موجود آنها از تحریف و تناقض خالی است. مأخذ دیگری که محتملاً از اناجیل چهارگانه موجود قدیمتر به نظر می‌رسد از سالها باز در نزد اولیای کلیسا «مضنون»<sup>+</sup> غیر موثق، یا مجعول شاخته شده است، و اینکه کلیسا از بین مجموعه تمام ادبیات مربوط به عیسی مسیح فقط آنچه را در عهد جدید آمده است مقبول خوانده است و باقی را مردود و مشکوک تلقی کرده است، البته برای مورخ ادیان، قانع کننده نیست. در حقیقت، به رغم آنچه کلیسای مسیحی امروز ادعا دارد، بسیاری از آنچه در باب عیسی مسیح و تعالیم او در مجموعه «عهد جدید» کتاب مقدس نقل می‌شود غالباً ارزش تاریخی قابل اعتمادی ندارد [۲۸۸]. و اگر تردیدی هم که در اصل وجود تاریخی عیسی شده است نزد محقق امروز مقبول نمی‌نماید بهیچ وجه به جهت اعتبار مندرجات عهد جدید نیست.

به هر حال این بیست و هفت رساله و کتابی که مجموعه عهد جدید را تشکیل

+ Herodios Antipater, Apochrypha



می‌دهد و نزد مسیحیان کلام خدا<sup>+</sup> خوانده می‌شود غیر از اناجیل اربعه که شامل انجیل متی، انجیل مرقس، انجیل لوقا، و انجیل یوحناست، مشتمل بر اعمال رسولان، مکاشفه یوحنا و بیست و یک نامه منسوب به حواریان عیسی چون بولس و یوحنا و یعقوب و یهوذا است. باری، قبل از توافق نهایی در باب اناجیل و رسالات قابل قبول بین فرقه‌ها، تعدادی اناجیل و رسالات دیگر در کلیسا مقبول شمرده می‌شده است، و آنچه بعد از شورای نیقیه بر سر آن توافق شد در واقع متضمن توافق در عقاید مربوط به مسائل لاهوتی بود، تا در باب صحت و اعتبار واقعی اناجیل و انتساب آنها. طرفه آن است که از مؤلفان این اناجیل اربعه فقط متی و یوحنا شاهد عینی و صحابی و حواری عیسی مسیح بوده‌اند. از دو تن دیگر، مرقس کاتب و مصاحب پطرس، و لوقا مصاحب و رفیق بولس بوده است، و پیداست که در این دو انجیل اخیر هم لوقا و مرقس جامع و مؤلف محسوب‌اند نه راوی. روایت دو انجیل دیگر همه جا بر مشهودات عینی مبتنی نیست و بدین گونه اناجیل موجود را به عنوان اسناد مطمئن، خالی از جعل و عاری از تحریف نمی‌توان تلقی کرد، خاصه که هر چند اناجیل متی و مرقس و لوقا روایت را تقریباً بر یک نسق نقل می‌کنند و با یکدیگر توافق گونه‌یی دارند، انجیل یوحنا در ترتیب روایات با آنها بکلی تفاوت دارد و توافق تام بین اناجیل را امری غیر ممکن نشان می‌دهد، و پیداست که آن سه انجیل مأخذ واحد یا مأخذ مشابه دارند که با آنچه مأخذ انجیل یوحناست تفاوت داشته است. اینجاست که مسئله حصر تعداد اناجیل رسمی و مقبول به چهار انجیل محل سؤال واقع می‌شود و آنچه در نزد کلیسا اناجیل غیرموثق یا مضمون نام می‌گیرد، بی اعتباریش قراردادی و بلکه عاری از ملاک و میزان قابل اعتماد به نظر می‌رسد. اناجیل رسمی و مقبول هم البته از تحریف خالی نمی‌نماید و چنان است که انجیل یوحنا از تأثیر عقاید اصحاب فیلون یهودی خالی نیست، و ظاهراً نویسنده آن هم هر چند از اناجیل سه گانه دیگر بیخبر نیست آنها را موثق و کافی نمی‌داند. این جمله اشارت قرآن و دعوی متکلمان اسلامی را در وقوع تحریف در انجیل تأیید می‌کند.

در بین اناجیل و رسالاتی که جزو مجموعه رسمی قبول نشده است بعضی هست که در شرق یا غرب تأثیر و انتشار قابل ملاحظه‌یی داشته است و اشتمال آنها بر پاره‌یی اشارات که مغایر با اعتقادنامه رسمی کلیساست موجب مردود شمردن آنها شده است. از

آن جمله است رسالهٔ منسوب به برناباس<sup>+</sup> رفیق بولس و انجیل منسوب به توماس که احوال عیسی را به صورتی معایر با آنچه در اناجیل اربعه آمده است تصویر می‌کند، و پاره‌یی از این گونه رسالات و اناجیل را هم ظهراً بعد از سین برده باشد، از آنکه به فرقه‌های مبتدعه منسوب بوده است [۲۸۹]. به هر تقدیر اناجیل و رسالات عهد جدید بدین گونه که هست صورت متن اصلی ندارد و غالباً حداکثر به قرن چهارم یا سوم میلادی مربوط می‌شود. از سایر اناجیل غیر رسمی و اقوال (لوگیا)<sup>+</sup> منسوب به حواریان و رسولان عیسی هم آنچه تا کنون تمام یا اجرای آنها به دست آمده است مؤید اناجیل رسمی نیست. بعضی از این آثار متضمن اشاراتی به اختلافات بین رسولان قوم هم به نظر می‌رسد و می‌تواند سر رشته کشمکشهایی پنهانی اما عمیقی را به دست دهد که بعدها کلیسا را وادار به ترک و رفض برخی اناجیل و قول و ترویج بعضی دیگر از آنها کرده باشد. از آن جمله است نوشته‌یی موسوم به بارشاحت‌ها (تعرفات)<sup>+</sup> منسوب به کلمنت<sup>+</sup> اسقف قدیم روم که هر چند مجعول می‌نماید، در روایت قصه‌مانندی که نویسنده در ضمن سرگذشت خویش نقل می‌کند، تصویری از اختلاف و رقابت بین پطرس و بولس انعکاس دارد، و گویی شخصی موسوم به شمعون مجوس یا شمعون سامری که اینجا در حضور امپراطور با پطرس به رقابت برمی‌خیزد و در اعمال رسولان (۵۲۵/۸) هم به احوال او اشارت هست، چنانکه محققان پنداشته‌اند، خود تصویری از بولس رسول باشد که اختلاف بین او و پطرس را کلیسا کوشیده است به هر نحوی ممکن شود رفع و رجوع نماید [۲۹۰]. به هر حال رد و قبول کلیسا را در مورد اناجیل و رسالات رسمی و مقبول نباید از مقولهٔ رد و قبول ارزش و اصالت تاریخی آنها تلقی کرد، و اینجا است که روایات رسمی در باب احوال عیسی و تعالیم او نیز از تردید و تأمل ایمن نمی‌ماند.

آن گونه که از بعضی اناجیل رسمی - متی و لوقا - برمی‌آید، ولادت عیسی باید یک دو سالی بیش و کم قبل از تاریخ رسمی میلاد روی داده باشد. تاریخ ولادتش هم از روی قطع معلوم نیست. تاریخ بیست و پنجم دسامبر را که کلیسای روم (سال ۳۵۴م) برای روز ولادت او تعیین کرد، بر وفق اسناد، مصادف با روز ولادت میترا - خدایگان مهر و آفتاب شکست‌ناپذیر - یا از آن مأخوذ بود. بر وفق روایات متی و لوقا، در بیت لحم نزدیک اورشلیم به دنیا آمد اما در جلیل نزدیک ناصره و شمال فلسطین بزرگ

<sup>+</sup> Barnabas, Logia, Reconnaissances, Clement

شد - و گویند عنوان ناصری که نصرانی و نصارا منسوب بدان پنداشته می‌شود از همین جاست - مادرش مریم، هنگام ولادت او عذرائی مقدس بود اما بعد از وی، از شوهر خود یوسف که نجاری در ناصره بود چند پسر دیگر داشت - یعقوب، یوسف، شمعون و یهودا. چون وی بانی ملکوت و مبشر وقوع آن شد، برای توافق حالش با آنچه در تقالید یهود مذکور می‌شد، نسبش به داود و پادشاه اسرائیل رسانیده شد، چرا که مادر مسیحای موعود یهود می‌بایست دوشیزه‌یی از نسل داود بوده باشد.

از احوال عیسی در دوره بلوغ و آغاز جوانیش در اناجیل و روایات رسمی چیزی مذکور نیست. اینکه در حدود سی سالگی برای دریافت تعمید نزد یحیی رفت نشان می‌دهد که قبل از آن با فرقه اسنی و فرق زهاد باید پاره‌یی آشناییها حاصل کرده باشد. به دنبال توقیف و قتل یحیی ظاهراً عیسی ارشاد و رهبری مؤمنان و شاگردان وی را به عهده گرفت. در کنیسه‌های نواحی مجاور به ایراد موعظه پرداخت. سخنانش که شامل امثال و تشبیهات لطیف و گاه کنایه آمیز و هیجان انگیز بود عده‌یی مستمع با حرارت برای وی حاصل کرد. بشارت او مثل بشارت یحیی حاکی از قرب وقوع ملکوت الهی و الزام آمادگی برای آن بود. این ملکوت را در بعضی سخنان خویش امری که در خارج تحقق می‌پذیرد و وقوع آن دور نیست نشان می‌داد. پیروان و شاگردان را به ترک و تحقیر مال و تعلقات دنیوی می‌خواند و فقرا و مسکینان (ایونیم) را، در نیل به درک ملکوت الهی، بر اغنیا مقدم می‌شمرد. در رعایت شریعت تساهل را جایز نمی‌دانست اما وجود کاهنان و کاتبان را موجب ضعف ایمان عامه مؤمنان می‌دید. به پیروان خویش توصیه می‌کرد که آنچه را کاتبان و فریسیان به شما می‌گویند انجام دهید، اما آنچه را آنها انجام می‌دهند تقلید نکنید. فریسیان و کاتبان با او به خصومت برخاستند و قول کسانی را که به او معجزات و کرامات منسوب می‌کردند یا او را مسیحای موعود می‌خواندند بشدت تکذیب کردند. دعوی یا داعیه ایجاد ملکوت الهی را که پیروانش به او منسوب می‌نمودند خود او همواره بصراحت تأیید نمی‌کرد، اما خدا را «پدر» می‌خواند و گاه بتعریض خود را به نحو خاصی «پسر» می‌نامید. از اینکه دوشنبه قبل از مصلوب شدنش پیروان و دوستان او را به عنوان «پادشاهی که به نام خدا می‌آید» درود فرستادند یا به عنوان «پادشاه اسرائیل» برایش «هلهله» کردند برمی‌آید که او در آخرین روزها باید دعوت و دعوی خود را برای استقرار ملکوت مسیحایی در ارض فلسطین آشکار کرده باشد. این هم که هنگام مصلوب کردنش - به ظن یا قطع - سربازان رومی تاجی از خار

بر سر وی بهادید و با این کار اقدام وی را در استقرار سلطنت و ملکوت پادشاه یهود مسخره کردند، حاکی از آن است که نزد رومیان هم به همان گونه که نزد کاهنان معبد گفته می‌شد، عیسی ناصری لا اقل در روزهای آخر یک انقلابگر و یک مدعی ایجاد قدرت مستقل یهود تلقی می‌شد.

اکثر پیروانش طبقات فقیر بودند و وقتی حکم قیافا<sup>+</sup> رئیس مجمع کاهنان یهود (سهدرین، سنهدریم) در باب ضرورت قتل او اعلام شد و پونتوس پیلاتس<sup>+</sup> حاکم رومی محل نیز به اجرای آن رضایت داد، توده عظیمی از همین طبقات با تضرع و تأسف بسیار وی را در راه تپه جلجشتا<sup>+</sup> که وی در آنجا مصلوب می‌شد مشایعت کردند. صدور کرامات خارق‌العاده‌یی که از او نقل می‌شد بسیاری از این ستمدیدگان و محنت کشیدگان را به وی علاقه‌مند می‌داشت. در بین شاگردانش که از صمیم قلب به او ارادت می‌ورزیدند کسانی چون شمعون صفا (کیفا) و اندریاس<sup>+</sup> ماهیگیر با کسانی چون متی که تحصیلدار مالیات بود در عشق به او متفق و همانند بودند. شمعون که سنگ (پطرس)<sup>+</sup> خوانده می‌شد بنابر مشهور در اشارتی رمزآمیز مأمور نشر دعوت و ایجاد بنای کلیسای وی شد، و دیگر حواریان یارده گانه هم به نشر پیام وی در تمام نواحی مأمور شدند. خود او دو روز بعد از آنکه بر وفق روایات عهد جدید مصلوب و مدفون شد، با قیام از مردگان بر مریم مجدلیه و مریم مادر یعقوب و زنان دیگر ظاهر گشت، و عده‌یی از شاگردان دیگر هم باز وی را دیدند، و چهل روز بعد از آن بود که بر وفق کتاب اعمال رسولان هم با جسم مادی خویش به آسمان صعود کرد و جمع پیروان و شاگردان را در انتظار رجعت و ظهور مجدد خویش - که می‌بایست منجر به ایجاد نهایی ملکوت الهی شود- باقی گذاشت [۲۹۱].

با این همه، قصه مصلوب شدنش ممکن است نزد راویان قصه‌ها تمهید مقدمه‌یی برای داستان قیام از مردگانش باشد. چنانکه برخی دیگر از ماجرای احوالش در روایات عهد جدید طوری تقریر شده است تا بشارات و مکاشفات منسوب به انبیای عهد عتیق را در ظهور وی «تحقق یافته» نشان دهد. به هر حال فحوای اشارت کریمه: و ما قتلوه و ماصلبوه و لکن شیة لهم، در قرآن (۱۵۷/۴) نزد برخی از قدمای پیروانش هم زبانزد بوده است و این جماعت که قایلان به نمایش ظاهری<sup>+</sup> خوانده می‌شدند مصلوب شدن وی را

+ Caif, Pontus Pilates, Golgota, Andreas, Petros, Docetists



غیرواقعی و عبارت از توهم و نمایش ظاهری شمرده‌اند [۲۹۲]. آیا ممکن نیست، چنانکه بعضی از اهل تحقیق پنداشته‌اند، قصه مصلوب شدنش را عمداً برای آن ساخته باشند تا با اسناد قیام از مردگان در وجود او چیزی از خدایان شرک فینقی و یونانی، مثل تموز<sup>+</sup> یا آدونیس<sup>+</sup> را که به عنوان آلهه تجدید حیات عالم در آسیای صغیر و سوریه نیایش می‌شدند، تجسم داده باشند؟ یا در وجود او و مادرش مریم قصه کوبیله (سی بيله)<sup>+</sup> و آتیس<sup>+</sup> را که در آن کوبیله هم مثل مریم به عنوان مادر بزرگوار<sup>+</sup> تقدیس می‌شد به نحوی تجدید نمایند؟ اینکه پاره‌یی از تشریفات مربوط به آیین میترا هم از جمله سالروز ولادت او در روایات راجع به احوالش راه یافته است نشان می‌دهد که مسیح اناجیل ترکیبی از اساطیر و قصه‌های آلهه شرک دنیای روم باستانی باید باشد، و کلیسای روم با قبول آن عناصر در مجموعه مسیح‌شناسی<sup>+</sup> خویش خواسته است این آیین را از طریق پیوند با خرافات و تقالید رایج در بین رعایای شرقی روم تدریجاً برای رومیان - در شرق و حتی در غرب هم که از نفوذ آراء شرقی از جمله آیین میترا برکنار نبود - قابل جذب کرده باشد. به هر تقدیر ورود عناصر شرک در مجموع تعالیم مسیحیت کلیسایی، هر چند روایات اناجیل را که هیچکدام زودتر از دو قرن بعد از عهد حیات عیسی تدوین نشده است تا حدی مصنوعی نشان می‌دهد، نمی‌تواند مستند توجیه تردید مبالغه‌آمیزی باشد که بعضی محققان طی دو قرن اخیر در نفی وجود تاریخی شخص عیسی ناصری اظهار کرده‌اند و گه گاه از وجود وی به عنوان «اسطوره» یاد نموده‌اند [۲۹۳]، و پیدا است که به هر صورت، به رغم این تردیدها، ممکن نیست وجود عیسی در طی عمر یک نسل به وسیله مسیحیان که لااقل در باب وجود خود آنها در نیم قرن اول تاریخ میلادی اسناد و شواهد قابل اعتماد در دست هست اختراع شده باشد، و نظایر این تردیدها در باب وجود تاریخی او بکلی نابجاست.

دوره‌یی که طی آن بعد از توقیف و نکال عیسی - و صلب و قتل خود او یا آن کس که به جایش مصلوب شد - و در دنبال ایداء و تعقیب طولانی پیروان وی در حوزه قدرت امپراطوران رومی، سرانجام مسیحیت به پیروزی رسید سه قرن تاریخ عبرت‌آمیز و پرهیجان را همراه داشت که نیروی مجاهده رسولان عیسی و حوصله تحمل پیروان وی را در مقابل تعذیب و تعقیب مخالفان عامل عمده در غلبه مسیحیت بر یهودیت و یونانیگری

+ Tammuz, Adonis, Cybele, Attis, Magna Mater, Christology

نشان داد. کلیسا که بعد از سه قرن محبت و تعقیب پیروزی خود را مسلم ساحت، در طی این دوران طولانی از حوزه محدود مسیحیان فلسطین که از معدودی مستضعفان یهود در آن نواحی تجاوز نمی کرد بیرون آمد و تدریجاً در بین اقوام غیر یهود (گوئیم)<sup>+</sup> هم نشر شد و بسط و توسعه قابل ملاحظه یافت. مسیحیان ابتدایی که در زمان عیسی علاً همان معدودی یهودیان منتظر ظهور مسیح بودند و به سبب مواعظ موثر و آنچه از کرامات و معجزات وی نقل می شد وفاداری و علاقه مندی خاصی نسبت به وی اظهار می کردند بعد از وی هم، در عین آنکه مرتباً به معبد اورشلیم ترددی کردند و به شریعت موسی که عیسی هرگز چیزی متضمن نقض و نسخ آن تعلیم ننمود پایبندی نشان می دادند، نیز در اوقات معین در خانه های شخصی گرد یکدیگر جمع می آمدند و در انتظار رجعت مجدد مسیح مراسم خاص مربوط به تعلیم «خداوندگار» را اجرا می کردند. در جمع آنها غیر از یهودان عبرانی و آرامی زبان، تعدادی یهود یونانی زبان هم وجود داشتند، و این همه در نوعی زندگی شبه اشتراکی با محبت و ایثار فوق العاده عمر سر می کردند. مع هذا حواریان که شاگردان و گزیدگان عیسی بودند به عبرانیان بیش از یونانیان توجه می کردند، و این امر موجب ناخرمندیهایی شد که انتخاب و تعیین کسانی را برای رسیدگی به احوال تمام جامعه مسیحی بر حواریان الزام کرد.

چون تعداد مسیحیان در بین یهود و غیر یهود فلسطین در اندک مدت تدریجاً فزونی یافت، برای مجمع کاهنان یهود که کنیسه و هیکل را در خطر می دید موجب نگرانی پیش آمد. از هفت تن کسانی که به انتخاب حواریان مأمور اداره جماعت مسیحی بودند یک تن یهودی یونانی به نام استفان (اصطفی) از جانب شورای کاهنان یهود (سنهدریسم) توقیف و مورد بازجویی و شکنجه قوه واقع شد. به دنبال شهادت او، یارانش از اورشلیم به سامریه و بیشتر به انطاکیه مهاجرت کردند و از آن پس انطاکیه یک کانون عمده نشر مسیحیت گردید. کلیسای اورشلیم ده سال تحت رهبری عاقلانه یعقوب «برادر خداوندگار» از تعقیب مصون ماند. بعد از قتل وی (۶۲ م)، زجر و ایذاء یهود نسبت به پیروان عیسی و مخصوصاً قیام بی نتیجه آنها بر روم، مسیحیان را وادار به خروج از اورشلیم کرد. حواریان در فلسطین و سوریه در بین مهاجران یهود به نشر و تبلیغ بشارت «خداوندگار» پرداختند. یوحنا در شهر افسوس و پطرس در سوریه پیام مسیح را

+ Goīm

به مستعدان تبلیغ نمودند. پطرس به اشارت مکاشفہ‌یی روحانی مصمم شد که مسیحیت را به غیریهود (گوئیم) نیز تعلیم کند. وی ظاهراً بیش از یک بار، و آخرین دفعه در زمان امپراطوری نرون، برای ترویج مسیحیت و تعلیم کسانی که به آیین خداوندگار گرویده بودند به روم رفت. بولس هم که یک فریسی نوگرویده از اهل طرسوس اما بسیار پرحرارت بود، از وقتی به دنبال یک شهود مکاشفہ‌آمیز از مخالفت با عیسویان باز ایستاد و به آیین عیسی درآمد در نشر آن اهتمام فوق‌العاده به جا آورد. وی به جذبۀ شوق و هیجان ناشی از ایمان راسخ، به دنبال گرایش به آیین جدید، یکچند در اورشلیم و دمشق و چندی در انطاکیه و قونیہ (ایکونیہ) غالباً همراه با برناباس و گاه در صحبت پطرس به تبلیغ آیین مسیح کوشید. مقارن آخرین مسافرت پطرس نیز به روم آمد و در ترویج و تعلیم بشارت خداوندگار در بین مستعدان با پطرس رقابت نشان داد و اهتمام بسیار ورزید. هر دو قدیس هم در همین شهر در یک سال (۶۴م) به شهادت رسیدند و بر مقابر آنها بعدها به نام آنها کلیسا برپا شد.

بدین سان کلیسای روم، که بعدها تختگاه پاپ و کانون نشر آیین کاتولیک مسیحی گشت، از یک سوبه پطرس انتساب داشت و از سوی دیگر منسوب به بولس رسول بود - اولی بانی آن و دومی معلم آن محسوب می‌شد. مسیحیان اولیه در اینجا و در شهرهای انطاکیه، قسطنطنیه، اسکندریه، و اورشلیم طی قرنهای طولانی محنت و آزار همه جا در مراعات شریعت و در التزام قدس و طهارت، خود را سرمشق نشان دادند. در مجامع آنها شرکت زن‌ها معمول بود اما حجاب، مخصوصاً در مراسم دعا و نیایش، همواره بر ایشان الزام می‌شد. در تمادی محنت و تعدی، غالباً انتظار رجعت مسیح ایشان را برای تحقق ملکوت الهی شایق و راسخ و امیدوار می‌داشت. هر حادثه مهم که منجر به اشتداد محنت و امتداد عذاب می‌شد در نزد ایشان نشانه‌یی از قرب وقوع این امر تلقی می‌گشت. آداب نخستین آنها در شهرهای کوچکتر هم، مثل کانونهای بزرگ پنجگانه، متضمن ایثار، صداقت، طهارت، تعاون و محبت بود. تا قرن سوم طبقات مختلف مسیحی همه جا در شبهای «سبت» گرد هم جمع می‌شدند، و ضمن مراسم دعا و تلاوت انجیل، غالباً غذایی مشترک که شام محبت (آگاپه)<sup>+</sup> خوانده می‌شد در محفل ایشان صرف می‌شد، و نشانه‌یی از همبستگی تمام طبقات قوم به شمار می‌آمد. بعدها که سبت به یکشنبه تبدیل

+ Agapee

شد مجامع آنها در این روز که «رور خداوند»<sup>+</sup> خوانده می‌شد تشکیل می‌یافت. کسانی که تعلیم دقایق آیین را در عهده داشتند با ایراد موعظه و ذکر دعا و تلاوت انجیل، این مجامع هفتگی را به محافل مذهبی تبدیل می‌کردند، و سرانجام در پایان قرن دوم میلادی آنچه نماز جماعت مسیحی خوانده می‌شد از این مراسم حاصل گشت. در تمام این مراسم که شامل مناسک مربوط به اعیاد هم می‌شد کلیسا عبارت از مجامع قوم بود و بنای خاصی نداشت. قسمتی از شعایر آنها از جمله مراسم افحارست<sup>+</sup> (تقسیم نان و شراب) و رسم تعمید هم مثل عید ولادت عیسی ظاهراً از تأثیر مراسم مشرکان - از جمله آیین میترا - بکلی برکنار نماند و اخذ پاره‌یی از رسوم جاری را وسیله جلب نوگرویدگان یافت.

تأثیر عقاید مشرکان در طی سه قرن نخستین که از مسیحیت گذشت اختلاف و تنوع بسیاری هم در عقاید و آداب فرقه‌های مختلف مسیحی به وجود آورد که بعدها مذهب عامه (کاتولیک)<sup>+</sup> آنها را با راست کیشی (اورتدوکسی)<sup>+</sup> واقعی ناسازگار یافت و جمله را بدعت و تفرقه خواند. از این جمله اصحاب والتین<sup>+</sup> (ح ۱۶۰م) بود که تثلیث را با تعالیم گنوسی جمع کرده بود، و فرقه منسوب به مرقیون<sup>+</sup> تمایلات گنوسی داشت، خود مرقیون (ح ۱۴۰م) به نحو بارزی ضدیهود بود و یهوه خدای یهود را با خدایی که مسیح پیروان خود را به پرستش او می‌خواند بکلی مغایر و متفاوت می‌دید [۲۹۴]. نزد اصحاب بردیسان<sup>+</sup> (ح ۲۰۰م) آراء گنوسی با بعضی تعالیم فلاسفه به هم آمیخت [۲۹۵]. غالب این بدعتها را هیپولیت<sup>+</sup> در رساله‌یی که برضد آنها نوشت مأخوذ از مقالات فلاسفه خواند [۲۹۶]. معهذا طریقه اصحاب مونتائوس<sup>+</sup> که وی را همان فارقلیط موعود عیسی می‌خواندند [۲۹۷] بیشتر مبنی بر اعتراض به استبداد اسقفهای کلیسا و دنیاجویی مسیحیان بود و بازگشت به سادگی و فقر و زهد مسیحیان اولیه را الزام می‌کرد. مسیحیت و کلیسای نوخاسته که هم از جانب کاهنان یهود و هم از طرف حکام رومی مورد تهدید دایم بود البته این گونه تفرقه و شقاق برایتس موجب دغدغه می‌شد، مخصوصاً که شرک رومی و فلسفه یونانی هم به این آیین تازه با نظر مخالف می‌نگریست و مخالفان به رد و تحقیر آن دست می‌زدند.

+ dies Dominii, Euchariste, Catholicos, orthodoxie, Valentinus, Marcion, Bardesan, Hyppolite, Montanus



در بین این مخالفان سلسوس<sup>+</sup> را باید ذکر کرد (ح ۱۷۸م) که عقاید و آراء او را امروز جز از طریق ردی که اوریجن<sup>+</sup> حکیم مسیحی بر آن اقوال نوشت نمی توان دریافت. وی الهیات مسیحی را استهزا می کرد و احوال و اقوال مسیحیان را برای روم مایه اهانت و زیان می دید و ایشان را به ترک آن فرا می خواند [۲۹۸]. اقدام آمونیوس ساکاس<sup>+</sup> استاد فلوپین (پلوتینوس)<sup>+</sup> هم که از مسیحیت به شرک بازگشت نوعی اظهار عدم اعتماد نسبت به ارزش عقلی و اخلاقی مسیحیت تلقی شد. خود پلوتینوس به جای آنکه در صدد غور در این تعلیم که آن همه با تمایلات فلسفی خود او توافق داشت برآید جهت تحقیق در عقاید و آراء تازه در صدد مسافرت به ایران و بابل و هند خدمت سربازی گزید. به هر حال کثرت روز افزون مبتدعه و انتشار مقالات مخالفان موجب شد که مسیحیت به دفاع از خود و استحکام مبادی الهیات خویش اقدام کند. یوستین<sup>+</sup> نویسنده مسیحی در دفاعنامه<sup>+</sup> یی که نشر آن به شهادتش انجامید (۱۶۶م) سعی کرد مسیحیت را از اتهام مغرضان که رواج آیین مسیح را برای امپراطوری روم مایه زیان می شمردند تبرئه کند. ترتولیان ضمن آنکه روم را از وفاداری مسیحیان به مبانی امپراطوریش مطمئن می ساخت (ح ۱۹۷م) برتری اخلاقی مسیحیان و تفوق الهیات ایشان را در رسالات فلسفی خویش نشان داد. اوریجن که پدرش در راه مسیحیت کشته شد (۲۰۲م) در طی رساله های متعدد از عقاید و مبادی مسیحیت دفاع کرد، و در مورد آنچه با عقل و منطق توافق نداشت به تأویلات مجازی پرداخت. رساله او بر ضد سلسوس<sup>+</sup> دفاع از مسیحیت بود (۲۴۸م) اما عقاید خود او نزد کلیسا سوءظنهایی را برانگیخت و بعدها (ح ۴۰۰م) به تکفیر و تخطئه او از جانب کلیسا منجر گشت. قبل از وی نیز اسقف ایرنیوس<sup>+</sup> از اهل آسیای صغیر که در لیون منصب روحانی داشت رساله یی تحت عنوان رد بر مبتدعه نوشت (۱۸۵م) که در آن پیروی از اقوال و تعالیم رسولان و اجتناب از هر آنچه مخالف آن تعالیم است الزام می شد و کلیسای روم مخصوصاً آن را مبنای اعتقادنامه پیروان آیین کاتولیک ساخت.

با این همه، مقالات مسیحیت که مستضعفان قوم هواخواه آن بودند نزد رومیان محل نظم و قانون تلقی شد و از عهد نرون مسیحیان روم غالباً مورد ایداء و آزار واقع

+ Celsus, origen, Ammonius Saccas, Plotinus, Justin, Apologia, Contra Celsum, Irenaeus

شدند. تراژان<sup>+</sup> و هادریان که وجود آنها را مایه تهدید نظام کشور می‌دیدند از مخالفت و هیجان عامه بر ضد مسیحیان جلوگیری نکردند و مسیحیت در عهد آنها شهدایی چون ایگناتوس<sup>+</sup> و پولیکارناپ<sup>+</sup> داد. مارکوس اورلیوس<sup>+</sup> امپراطور فیلسوف و رواقی مشرب روم در مدارزه با مسیحیت اصرار بیشتری نشان داد و محازات آنها را به سبب شرکت در تحریکات نامعقول الزام کرد (۱۷۷م). دسیانوس (دسیوس)<sup>+</sup> به موجب فرمانی آنها را مکلف به تکریم تمثال خویش کرد (۲۵۰م) و مقاومت مسیحیان در مقابل فرمان وی موجب خشونت‌هایی از جانب امپراطور شد که قصه اصحاب کهف (= هفت خفتگان)<sup>+</sup> یادگار آن است. والریان و دیوکلسیان هم در تعقیب و تعذیب مسیحیان همچنان خشونت و قساوت دیگران را دنبال کردند، چنانکه اسارت والریان به دست شاپور پادشاه ساسانی نزد مسیحیان مک‌وب جفای وی تلقی شد و مایه بسی خرسندی. فرمان قسطنطین معروف به فرمان میلان دایره آزادی مذاهب (۳۱۳م) تبلیغ مسیحیت را آزاد کرد، و بالاخره علاقه‌یی که خود او به این آیین نشان داد (۳۲۳م) مسیحیت را از دغدغه ابداء مشرکان و تا حدی از شقاق مبتدعه نیز نجات بخشید. امپراطور به شکرانه پیروزی بر یک رقیب مدعی، شهری در بیزانس بنا کرد که اولین شهر مسیحی و به تعبیر او یک «روم تازه»<sup>+</sup> بود (۳۳۰م). این شهر به نام او قسطنطنیه خوانده شد و در ردیف روم یک کانون بزرگ مسیحیت به شمار آمد و تختگاه امپراطور واقع گشت.

بدین گونه مسیحیت از میان آزار قرن‌ها، در روم و همراه با استقرار تفوق پاپ بر اسقف‌های سایر ایالات، به پیروزی سر برآورد. قسطنطین با آنکه فقط در آخر عمر به عنوان مسیحی تعمید شد (۳۳۷م) در تمام مدت فرمانروایی خویش از روی اعتقاد یا سیاست در نشر و ترویج مسیحیت کوشید و به وسیله مادرش هلنا<sup>+</sup> که به زیارت فلسطین عزیمت کرد در بیت لحم و اورشلیم نمازخانه‌ها به وجود آورد و به موجب فرمانی هم اورشلیم را که از دویست سال پیش به یک شهر رومی با نام الیا کاپیتولینا<sup>+</sup> تبدیل شده بود مقرر داشت دوباره به نام قدیم اصلی بخوانند و معابد و ابنیه مقدس آن را تعمیر و تجدید کنند (۳۲۷م). قبل از آن به خاطر حفظ وحدت کلیسا با نهضت دوناتوس<sup>+</sup> که در کارتاژ به وجود آمد و با نظامات کلیسا و دخالت دولت در آن مخالف بود درافتاد، اما

+ Trajan, Ignatus, Polycarnap, Marcus- Aurelius, Dacius, The Seven - Sleepers, Nova Roma, Helena, Aelia Capitolina, Donatus

سرانجام ناچار شد (۳۱۴م) آنها را در اعتقاد خود آزاد بگذارد. در مناقشه آریان هم که قول آریوس<sup>+</sup> معروف به مبتدع [۲۹۹] در اسکندریه موجب بروز آن شد (۳۱۸م) جهت جلوگیری از بروز اختلاف و شقاق تازه (۳۲۱) شورای نیکیه را از نمایندگان تمام کلیساهای امپراطوری تشکیل داد (۳۲۵) و در این شورا که تعداد اعضای آن به سیصد تن بالغ می شد اعتقاد آریوس که مدعی بود عیسی با آنکه کلمه الهی<sup>+</sup> است مخلوق و حادث است و «ابن» برخلاف «اب» ازلی و بی آغاز نیست، و بین آنها وحدت در ذات نیست، شباهت در صفات است محکوم و مردود اعلام شد. اعتقادنامه‌یی که به سعی رقیب و مدعی او اتاناسیوس<sup>+</sup> اسکندرانی در این شورا تصویب شد وحدت ذات بین ابن و اب را تأکید نمود و به مناقشه اصحاب آریوس در داخل کلیسا خاتمه داد. این شورا که به اهتمام قسطنطین تشکیل شد هر چند مانع از اعاده این گونه مباحث در قرون بعد نشد، اما کلیسای مسیحی را که پاپ روم در رأس آن بود تکیه گاه حکومت ساخت و خود او تا آخر به عنوان کاهن اعظم کل ممالک روم در اعمال کلیسا و اسقفها نظارت کرد و تفوق کلیسای روم را هم بر سایر کلیساهای ایالات مسلم داشت و حاصل آن شد که پاپ روم از جانب او در حل و فصل اختلافات کلیساها مرجع نهایی شناخته شد و بعدها هم مقرر شد (۳۴۴م) هر اسقف که از جانب سراسقف ایالات (=مطران)<sup>+</sup> معزول گردد بتواند برای رسیدگی و استیناف به اسقف روم رجوع نماید و لاجرم کسانی که در روم وارث مسند پطرس حواری بودند بدین وسیله تدریجاً بر سایر مراجع تفوق حاصل کردند و کلیسای روم به عنوان کلیسای عام (= کاتولیک) بر تمام حوزه‌های دیگر برتری مسلم یافت.

در بین پنج کانون بزرگ مسیحیت که از آغاز نشر دعوت رسولان عیسی تدریجاً در اورشلیم، اسکندریه، انطاکیه، قسطنطنیه و روم به وجود آمد، کلیسای روم به جهت آنکه در تختگاه امپراطوری واقع بود و قسطنطین هم حتی بعد از ایجاد کلیسای قسطنطنیه برتری آن را تأیید نمود رفته رفته بر سایر کلیساهای چهارگانه دیگر مزیت یافت. اینکه بعد از انتقال تختگاه امپراطوری به بیزانس اداره قسمت اعظم امور روم برای کلیسای آن شهر باقی ماند، و اینکه بعد از بسط فتوح اسلام اورشلیم و اسکندریه و انطاکیه از تصرف مسیحیت خارج شد، روم را در ردیف قسطنطنیه پایگاه عمده آیین مسیح ساخت، و چون

<sup>+</sup> Arius, Logos, Athanasius, Metropolitan

کنسای روم، بدان جهت که پطرس خواری آن را سید بهاده بود و بواسطه رسول یکپسند معمه و رهبر آن شده بود، خود را از سایر کنسها برتر می‌دید، تفوق آن بر سایر کنسها می‌سیحی تدریجاً محقق شد. اسقف آن از روی تعظیم بار (- یس، یس، یس) <sup>+</sup> خوانده می‌شد و در مراعات و اختلافات بین کنسها رأی و فتوی وی مُتبع نمی‌می‌گشت. قبل از انتقال قطعی تختگاه امپراطوری به بیزانس هم وقتی اسقفهای ایالات پنجگانه بطریق (بطریرک) <sup>+</sup> خوانده شدند (۳۸۱ م) اسقف روم این لقب را نپذیرفت و همان عنوان پاپ را برای خود کافی و در واقع مایه امتیاز شمرد. چون با انتقال تختگاه از روم به بیزانس قدرت مطلقه در روم به دست کلیسا افتاد، پاپ لئون اول (۴۴۰-۴۶۱) خود را به مثابه وارث پطرس رسول که به موجب روایات (متی ۱۶/۱۸) خود عیسی وی را بانی کلیسای خویش خوانده بود از سایر بطریقهای حقه رگه دیگر برتر خواند، و این دعوی هر چند در آغاز مدتها با مخالفت مواحه بود بعدها تدریجاً مسلم شد و پاپها با تمسک به سدی مجعول که گفته می‌شد قسطنطین روم و تمام ایتالیا و اراضی مجاور را به صورت هبه به کلیسای روم داده بود، با تحکیم اساس قدرت خود در تمام نواحی غربی امپراطوری، خود را مالک و فرمانروای اراضی وسیع خواندند، و چون در هجوم ویزیکوتها <sup>+</sup> هم املاک آنها از تعرض مهاجمان مصون ماند بعدها هم با جلب علاقه شارلمانی <sup>+</sup> و اخلاف او سرنوشت امپراطوری فرانک را با کلیسای روم مربوط نمودند و قدرت خود را از تعرض قسطنطنیه و کلیسای شرقی در امان داشتند.

اختلاف با قسطنطنیه از وقتی شروع شد که لئون سوم امپراطور بیزانس، ظاهراً تحت تأثیر مقالات و اعتراضات مسلمین مجاور حوزه فرمانروایی خویش، به موجب فرمانی که در قسطنطنیه صادر کرد (۷۲۶ م) نیایش تصاویر و تماثیل مقدس (=ایکون) <sup>+</sup> را در کلیساها و معابد مسیحی ممنوع اعلام کرد. این فرمان که در کلیساهای شرقی به قدرت امپراطوری اجرا شد در روم با مخالفت پاپ مواجه گردید و پاپ با تخطئه ضمنی امپراطور تصاویر و تماثیل را از لوازم مناسک کلیسایی و مثل کتاب مقدس وسیله تحکیم ایمان مسیحیان خواند [۳۰۰]. اما با این فرمان امپراطور، کلیسای قسطنطنیه که از بعضی جهات دیگر هم دارای «مقالات» خاص بود تابع امپراطور بیزانس شد و ظاهراً از آن پس بود که نصارای تابع بیزانس در نزد مسلمین ملکائی خوانده شدند. اختلاف نظر بین

+ Papas (Papa), Patriarch, Visigoths, Charlemagne, Icon



کلیسای روم و کلیسای قسطنطنیه بعد از آن هم دوام یافت و گاه به شدت گرایید. حتی یک وقت هم بطریق قسطنطنیه و پاپ یکدیگر را تکفیر هم کردند (۱۰۵۴م) و در مقابل کلیسای روم که مدعی عنوان کلیسای عام (کاتولیک) بود کلیسای شرقی (بیزانس) کلیسای راست کیشی (ارتدوکسی) نام گرفت و بعدها هم که قسطنطنیه به دست مسلمانان افتاد (۱۴۵۳م) تخته‌گاه بطریق آن در شرق اروپا باقی ماند و بعد از انتقالش به روسیه، مسکو در عهد تزارها کانون آیین ارتدکس تلقی شد.

البته کلیسای قدیم قسطنطنیه غیر از برخورد نهایی با کلیسای روم در غرب، در نواحی شرقی قلمرو بیزانس با اختلافات مذهبی دیگر مواجه بود که از آن میان دو مذهب نسطوری و یعقوبی را باید یاد کرد. نسطوریه پیروان نسطوریوس<sup>+</sup> نام بطریق قسطنطنیه (۳۱-۴۲۸م) بودند که در مقابل قول جمهور مسیحیان دایره اتحاد لاهوت و ناسوت در وجود عیسی، قایل به این قول شد که در وجود عیسی لاهوت یک وجه<sup>+</sup> ناسوت، و ناسوت وجه دیگر لاهوت است به هر حال مریم عذرا را نباید «حامل خداوند»<sup>+</sup> خواند، وی فقط «حامل مسیح»<sup>+</sup> بوده است که تنها بعد از ولادت وجه لاهوت به آن متحد شده است. این قول در شورای افسوس<sup>+</sup> (۴۳۱م) و شورای کالسدون<sup>+</sup> (۴۵۱م) مردود اعلام شد و نسطوریان در بیزانس مورد تعقیب و نکال واقع شدند (۴۵۷) و در نصیبین به قلمرو ایران ساسانی که در این نواحی مدعی و رقیب بیزانس بود پناه بردند (۴۸۹م) و در مدت حکومت ساسانیان و حتی دوران اسلامی به علت تباین مذهب با مذهب ملکائیان بیزانس از سوءظن مبنی بر ارتباط با دشمن در امان ماندند و در نشر و ترویج طریقه خویش در ایران و هند و ماوراءالنهر توفیق قابل ملاحظه‌یی حاصل کردند [۳۰۱]. یعقوبیه منسوب به یعقوب بردعائی<sup>+</sup> (۴۹۰-۵۷۷م) بودند که منکر تمایز بین لاهوت و ناسوت در وجود عیسی و قایل به وحدت طبیعت الهی در وجود ابن و وجود آب بود و پیروان مذهب وی اعتقادنامه شورای کالسدون (۴۵۱) دایره اتحاد لاهوت و ناسوت را رد می‌کردند و چون ثئودورا<sup>+</sup> زوجه یوستی‌نیان امپراتور بیزانس به این مذهب علاقه نشان می‌داد، یعقوب به حمایت وی مبانی کلیسای منسوب به نام خویش را که بر وحدت طبیعت<sup>+</sup> مسیح مبتنی بود تحکیم کرد و به اتکای حمایت ثئودورا از تعقیب و آزار

+ Nestorius, Prosopon, Theotokos, Chrystotakos, Ephesus, Chalcedon,

Jakob Bardeaus, Theodora, Monophysites

امپراطور یوستینی بیان در امر مایند. بقدری این مذهب هور در سوریه و عراق رقی هستند، چنانکه بقایایی از بسطوریه هم در قسمی روحانی انتشار آن هور آیس دیرین خود را حفظ کرده‌اند [۳۰۲].

در آنچه به رابطه کلیسای بیزانس با کلیسای روم مربوط است مسئله تصاویر مقدس (ایکون) که از اسباب عمده اختلاف و انفصال بین کلیسای روم و کلیسای قسطنطنیه بود، سرانجام به فتوای یک شورای روحانی مشترک (۷۸۷ م) به توافق انجامید و ضرورت تکریم نسبت به تصاویر از هر دو جانب تأیید شد.

اما با آنکه کلیسای مشرق هرگز تفوق کلیسای روم را به رسمیت نشناخت و رأی پاپ را در مناقشات مذهبی حجت تلقی نکرد، تمرد و استقلال آن هم مانع از بسط و توسعه قدرت پاپ روم نشد، و دستگاه روحانی پاپ هر چند همواره نتوانست تفوق خود را بر امرا و سلاطین عصر حفظ کند غالباً و در طی ادوار طولانی قدرت پادشاهان و امپراطوران عیسوی را در تمام اروپا تحت نظارت خویش نگه داشت. ز حمله کسانی چون هابری چهارم پادشاه آلمان، هابری دوم فرمانروای انگلستان، و اوتون<sup>+</sup> سوم پادشاه آلمان در مقابل پاپها خود را مجبور به اظهار انقیاد یافتند. فردریک دوم امپراطور آلمان و فرمانروای سیسیل که با وجود تعهد جنگ صلیبی با مسلمین تقاهم داشت و با علمای اسلام و یهود مکاتبه می‌کرد و خود به زبان عربی آشنا بود، به سبب معارضه با مطامع پاپ مورد تکفیر او واقع گشت [۳۰۳]. عامه مسیحیان هم با پرداخت انواع عوارض و هدایا و نذور و فروض که کلیسا از آنها مطالبه می‌کرد و احیاناً تأدیه آنها خارج از حد استطاعت ایشان نیز بود طاعت و تبعیت خود را نسبت به کلیسا نشان می‌دادند، و کلیسا هم که کشیشانش از صدر تا ذیل بسدرت رعایت طهارت و تقوا را بر ذمه خویش می‌دانستند، روز بروز در تجمل و تمول فرو می‌رفت. جنگهای صلیبی که به وسیله پاپها تشویق و هدایت شد زبانهای عظیم متوجه اشراف و فئودالها کرد و محاکم تفتیش که هم به الزام آنها همه جا به راه افتاد وجدان علما و صحنظران را به نحو تأسف انگیزی مورد تفتیش و تعدیب عمل پاپ قرار داد. اصل خطاناپذیری<sup>+</sup> کلیسای کاتولیک که در قرن نوزدهم (۱۸۷۰) بصراحت اعلام شد در تمام قرون بدون اعلام، ملاک عمل پاپها و دستاویز انواع تحقیر و

+ Otton, Infallibility.

تعذیب آنها در حق افکار آزاد بود. تعقیب مبتدعه در قرون وسطی و فجایع پاپها در عصر رنسانس و مابعد، هر چند ایمان عامه را نسبت به آنها متزلزل کرد، در عمل به قدرت آنها لطمه نزد. حتی اعتراضات طالبان اصلاح مذهبی و پیدایش آنچه مذاهب معترضان (پروتستان) خوانده می شد دستگاه پاپ را که در انواع فساد غوطه می خورد وادار به تعدیل و اصلاح نکرد.

درست است که در طی زمان، در مقابل جلال و جبروت دستگاه پاپ صورتی دیگر از مسیحیت هم که مبنی بر فقر و زهد و قدس و طهارت نسبی بود به وجود آمد، اما این نظام «رهبانی» هم خود را ملتزم به اظهار انقیاد نسبت به پاپ یافت، و این معنی رهبانیت را هم تدریجاً از طرز حیات عیسی و حواریانش که شعار ایشان بود دور کرد و از خلوص و صفایی که پیشوایان قدیم این طریقه پیش گرفته بودند منحرف ساخت. در واقع پیدایش رهبانیت در بین مسیحیان از عهد رسولان یا از تعلیم بولس رسول ناشی می شد، اما رهبانیت کسانی چون آنتونیوس قدیس<sup>+</sup> که شامل تجرید و عزلت و انقطاع فردی بود بزودی جای خود را به رهبانیت دسته جمعی داد و به ایجاد صوامع و دیرهای رهبانی منجر گشت. در بین این دیرها، صومعه بنه دیکتوس<sup>+</sup> قدیس (وفات ۵۴۳م) ریاضات مشکل را همراه با اعمال شاق بر راهبان ساکن در صومعه الزام کرد. حاصل عمده‌یی که از این گونه عزلت و انزوا عاید رهبانیت مسیحی شد ترجمه لاتینی کتاب مقدس (وولگات)<sup>+</sup> به وسیله قدیس یرمیا<sup>+</sup> (ح ۴۰۰م) و تقریر اولین مجموعه مرتب الهیات مسیحی به وسیله اگوستن قدیس بود. مقارن جنگهای صلیبی هنوز نظامات بنه دیکتن<sup>+</sup> در حیات راهبان حاکم بود، و آنچه در مقابل آن قرار داشت فرقه رهبانیت موسوم به سیسترمین<sup>+</sup> بود که سن برنارد<sup>+</sup> (وفات ۱۱۵۳م) بدان منسوب بود. بعد از پایان این جنگها دو فرقه بزرگ رهبانی در یوزه گر عبارت بود از فرقه فرانسیسکن منسوب فرانسیس قدیس<sup>+</sup> (وفات ۱۲۲۶م) ایتالیایی و فرقه دومینیکن منسوب به قدیس دومینیکن<sup>+</sup> (وفات ۱۲۲۱م) اسپانیایی که حیات عقلانی و روحانیت حوزه کاتولیک را تدریجاً در زیر حکم درآوردند. نظامات این راهبان زهد و تقوای فوق العاده و تجرد و ریاضت سخت و دقیق را الزام می کرد. علاوه بر آن حکمت اسکولاستیک هم که الهیات و عرفان

+ St. Antonius (Anthony), Benedictus, Vulgate, St. Jeremie, Benedictin order, Cisterciens, St. Bernard, St. Francis, St. Dominique



مسیحی غرب از آن پدید آمد در همین صومعه‌های رهبانی سیاد گرفت. از این جمله توماس داکویناس حکیم و متأله بزرگ و مایستراکهارت<sup>+</sup> عارف نامی قوم در این اعصار از فرقه دومی نیکن بودند، دانش اسکات<sup>+</sup> به فرقه فرانیسکن منسوب بود و لوتر به فرقه راهبان اگوستن انتساب داشت. بعدها نظمت فرانیسکن مایه الهام جمعیت یسوعی<sup>+</sup>، منسوب به ایبایس دلوایولا<sup>+</sup> (وفات ۱۵۵۶) شد [۳۰۳] و محاکم تفتیش عقاید<sup>+</sup> عرصه فعالیت فرقه دومی نیکن گشت و بدین گونه رهبانیت قدیسان به خدمت مقاصد دنیا جویانه کلیسای روم درآمد.

اختلاف بین فرقه فرانیسکن و دومی نیکن که تدریجاً رقیب یکدیگر شدند از جمله در مسئله مریم مادر خداوند و طرز تلقی از طهارت و حمل او ظاهر گشت. در واقع تلقی از مریم عذرا به عنوان حامل خداوند ظاهراً بعد از قبول تجسد لاهوت در وجود عیسی الزام آور یا لا اقل بلامانع به نظر آمد [۳۰۵]. به هر حال پرستش مریم<sup>+</sup> به این اعتبار در کلیسای روم از قرن دوازدهم صورت مشخص گرفت اما سابقه آن ظاهراً به کلیسای بیزانس (=ملکانی) می‌رسید که در قرن ششم مبادی این اعتقاد را تمهید کرد و آن را لازمه راست کیشی (ارتدوکسی) شمرد. نشر و نقل برخی روایات مبنی بر آنکه مریم عذرا را ملایک الهی به آسمان بردند سبب شد که موریس (موریقوس) امپراطور معروف بیزانس در تقویم کلیسای شرقی برای وی روزی خاص به نام عید عروج<sup>+</sup> مقرر دارد (۵۸۲ م). این عید بعدها از طرف کلیسای روم نیز پذیرفته شد (۷۵۰ م) و به دنبال مراسم آن پرستش مریم به عنوان مادر خداوند، در حوزه کلیسای روم، خاصه در فرانسه تدریجاً رواج فوق العاده یافت و قصه‌یی مجعول دایر بر این معنی که خانه مریم عذرا از طریق نوعی معجزه یا کرامت خارق العاده از شهر ناصره به ناحیه دالماسی<sup>+</sup> (۱۲۹۱ م) و از آنجا به شهر لورت<sup>+</sup> در فرانسه نقل یافت در افواه افتاد و این خانه مورد زیارت و نیایش واقع گشت و مریم واسطه بین مسیح و مؤمنان تلقی شد. بالاخره اعتقاد در باب مریم منجر به قول به قبول حمل در عین دوشیزگی<sup>+</sup> شد، و حتی گفته شد که مریم در هنگام قبول حمل هم از گناه بشری<sup>+</sup> خالی بود، و جز با قبول این دعوی که از جانب دانش اسکات

+ Meister Eckhart, Duns Scott (Scotus), Jesuites, Ignace de Loyola, Inquisition, Mariolatric, L'Ascension, Dalmatie, Laurette, Vierge immaculée, peché - original



متأله فرانسیسکن اظهار شد قول به طهارت عیسی از گناه نخستین ممکن به نظر نمی آمد، اما این قول از جانب متألهان فرقه دومی نیکن مورد تأیید واقع نشد و موجب مناقشات شدید گشت، چنانکه هر یک از فریقین در اثبات مدعای خویش به جعل روایات هم دست زد [۳۰۶]. بالأخره پرمستش مریم با قول به طهارت و بکارت او از جانب کلیسای روم به دنبال اعلام یک مکاشفه ساختگی [۳۰۷] به طور رسمی جزو مبادی اعتقادی مذهب کاتولیک قرار گرفت (۱۸۵۴) و با تصدیق حمل بی طمث<sup>+</sup>، قرون وسطی ادامه حضور خود را در کلیسای قرن نوزدهم همچنان مسلم ساخت.

مقارن همین ایام، پاپ ازیک سو جمعیت نیایش قلب مقدس<sup>+</sup> را که یک مکاشفه مجعول آن را به وجود آورده بود و کلیسا مدتها آن را انکار می کرد تأیید نمود (۱۸۶۴) و از سوی دیگر قول به تثلیث ثانی شامل عیسی و مریم و یوسف نجار را تصدیق کرد و بدین گونه این شوهر عذرای مقدس را در ردیف قدیسان و در مرتبه یی برتر از مرتبه حواریان عیسی قرار داد (۱۸۷۰) [۳۰۸]. در هر دو مورد نفوذ جمعیت یسوعی نقش کلیسا را متضمن پرورش خرافات نشان داد.

باری سلطه مطلقه کلیسا که در تمام طول قرون وسطی، از طریق تعلیم اسکولاستیک، عقل را مقهور ایمان نگه داشت حکم پاپ را بر افکار عامه و حتی بر اراده پادشاه تحمیل کرد. پاپهای چون گرگوار هفتم<sup>+</sup>، اوربان چهارم<sup>+</sup>، واینوسان سوم<sup>+</sup> از طریق تکفیر پادشاهان و تهدید آنها از شورش عوام قدرت روحانی کلیسا را تدریجاً وسیله یی برای نیل به قدرت مادی کردند، و با آنکه معارضه فرمانروایان یکچند مقام پاپ را بشدت متزلزل کرد و منجر به تجزیه و شقاق در ماجرای آوینیون<sup>+</sup> [۳۰۹] گشت، قدرت مادی پاپها غالباً طریق تزیید پیمود. وجود پاپهایی چون الکساندر چهارم (بورژیا)، یولیوس دوم، و لئون دهم حرمت کلیسا را در انظار بشدت متزلزل ساخت. جنگهای صلیبی که قدرت جویی کلیسا را برملا کرد و فرقه های شوالری به نام اسپیتال و تامپلیه (اسپیتاریه و داویه) که به انکای کلیسا به وجود آمد نقش کلیسا را از صورت روحانی بیرون آورد و تبدیل به نقش امپراطوری کرد. رسم اعتراف شخصی<sup>+</sup> که به وسیله پاپ اینوسان سوم (۱۲۱۵م) الزامی شد و منجر به افشای اسرار و ایداء و تهدید

+ Conception immaculée, Sacré coeur, Gregoire VII, Urban IV, Innocent III, Avignon, Auriculaire

کشیشان نسبت به طبقات مردم گردید و اغفال ساده لوحان که موجب مرید فساد و فحشای کشیشان گشت چنان در سراسر اروپا معمول شد که آنچه در حکایات دکامرون و کانتربوری در احوال کشیشان نقل شد بهیچ وجه مدلغه آمیز به نظر نمی آید [۳۱۰]. رسم اعتراف شخصی غیر از آگاهی کشیشان بر اسرار خانواده ها که دایه وسیله تهدید و احادی آنها از گنهکاران توبه کار می شد در عین حال محرک به معفرت فروشی از جانب کلیسا شد که می پنداشت این اختیار از جانب عیسی مسیح به وی تفویض شده است و با این کار می تواند مشتریان خود را از عذاب «برزخ» که بعد از مرگ در انتظار آنهاست برهاند و به نعیم بهشت برساند.

افسانه‌یی که در قرن یازدهم مسیحی به وسیله یک کاردیال به نام پیردامین<sup>+</sup> در باب صومعه کلونی<sup>+</sup> در فرانسه در افواه افتاد [۳۱۱] این اعتقاد را در آن سرزمین شایع ساخت که سنت اودیون<sup>+</sup> راهب این صومعه ارواح گنهکاران را از چنگال زبانیة مأموران عذاب بیرون می آورد، و توجه عامه به این صومعه و تخصیص روزی معین به نام عید مردگان از جانب این صومعه که کلیسا هم آن را به رسمیت شناخت، و در واقع خود وی محرک تمام این نمایشها و افسانه ها بود. به هر حال این همه، اذهان عامه را به قبول این اعتقاد که کلیسا و کشیشان قادر به نجات ارواح از عذاب برزخ هستند آمادگی داد و رسم اعتراف شخصی رسم مغفرت فروشی را هم به دنبال آورد، یک منبع تازه بر درآمدهای کلیسا افزود و کلیسا را به یک شرکت تضامنی عوام فرایی و غارت مبدل ساخت.

فرقه های رهبانی چون فرانسیسکن و دومی نیکن که در آغاز تجرید و عزلت و صوم و دعا را پیشه کردند در واقع با تقلید از سادگی و بی ادعایی و خاکساری حواریان عیسی کوشیدند تا بر فساد و دنیا طلبی مقامات کلیسا اعتراض کنند، اما تدریجاً خود آنها آفت و تهدیدی برای کسانی شدند که از فساد کلیسا و تجمل پرستی و شهوت بارگی کشیشان ناخرمندی خود را اظهار می کردند، چنانکه تفتیش عقاید در اسپانیا به وسیله دومی نیکن ها وحشت عظیم به وجود آورد و فرانسیسکن ها (فرامیسیان) هم در مبارزه با مخالفان به حربه تکفیر و تفتیش دست زدند، خشونت محاکم تفتیش که غیر از ملحدان مسیحی، مسلمین و یهود اسپانیا هم طعمه آن شدند به نحو غریبی موجب وحشت گشت

<sup>+</sup> Pierre Damien (Peter Damian), Cluny, St. Odilon

و البته کلیسا و پاپ آن را تأیید کرد. چنانکه تورکمداد<sup>+</sup> رئیس محکمه تفتیش عقاید اسپانیا به خاطر آنکه شش هزار تن را به آتش عقوبت و به جرم الحاد از بین برد مورد تقدیر پاپ نیز واقع گشت. فرقه یسوعی که به وسیله لواتولا در وجود آمد موجباتی برای بدنام کردن کلیسا فراهم ساخت [۳۱۲]. به کمک این سربازان خدا، و با ادامه محاکم تفتیش، کلیسا که از راه اعتراف نیوشی و مغفرت فروشی، هر روز در فساد و تجمل بیشتر غرق می شد هر قول و هر اعتقادی را که به منافع مادی آن لطمه می زد معروض تکفیر می ساخت و به بهانه بدعت و ضلال قایل آن را به آتش و شکنجه محکوم می کرد. تعلیم اسکولاستیک که هرگز منافع کلیسا را از مد نظر دور نمی داشت در مناقشات فلسفی هر چه را بوی عقل می داد رد می کرد، و هر چه را بیشتر متضمن خرافات و موجب تأمین مصلحت کلیسا بود تأیید می نمود. مبارزه وحشیانه اینوسان سوم و محاکم تفتیش عقایدش با فرقه معروف به کاتار که در نواحی جنوبی فرانسه چیزی از مانویت را به شکل یک مذهب مسیحی درآورده بود (ح ۳۲-۱۲۰۹) یک جنگ صلیبی در داخل مسیحیت را به یک معرکه کشتار و قتل عام نفرت انگیز تبدیل کرد. کسانی که در این وقایع به نام آلبی ژواها<sup>+</sup> معروض قتل و انهدام واقع شدند وجودشان بیش از آنکه محل مسیحیت باشد در واقع محل نظام کلیسایی بود. فرقه وُدوآ<sup>+</sup> منسوب به پیروالدو<sup>+</sup> نام از اهل لیون که می کوشید مؤمنان را با نشر ترجمه کتاب مقدس آشنا کند، بارها معروض تکفیر و تعقیب کلیسا واقع شد و بارها به امر پاپ هواخواهان تعلیم او مورد قتل و حرق و آزار و شکنجه واقع شدند [۳۰۳].

تعداد امثال پیرآبلارد<sup>+</sup>، و راجر بیکن<sup>+</sup>، جوردانو برونو<sup>+</sup> و گالیله نو گالیله یی<sup>+</sup> که هر یک در اقوال حکمی یا علمی خویش با مخالفت کلیسا مواجه شدند و دچار انواع زجر و نکال گشتند مثل تعداد فرقه های مذهبی متهم به الحاد و ضلال که از جانب کلیسا معروض تکفیر و آزار گردیدند فهرستی طولانی دارد که مجرد وجود آن برای کلیسای روم مایه رسوایی به نظر می رسد. طرفه آن است که اصلاح مذهبی امثال لوتر<sup>+</sup> و کالون<sup>+</sup> هم، که قدرت مطلقه کلیسا را محل انکار ساخت و برای درهم کوبیدن آن، تمام دنیای مسیحی غرب

+ Torquemado, Albigeois, Vaudoi, Pierre Valdo, Pierre (Peter) Abelard, Roger Bacon, Giodano Bruno, Galileo Galilei, Luther, Calvin

را در هرج و مرج و جنگ و آشوب مستغرق نمود، خود از همین گونه خشونت‌ها خالی نماند و حتی کالون در توقیف و قتل (۱۵۵۳) و حرق میشل سروو<sup>+</sup> معروف [۳۱۴] از اتهام دخالت مصون نماند. به هر حال با آنکه اعتراضات کسانی چون جان ویکلیف<sup>+</sup> در انگلستان (۱۳۸۰م) و یوهان هوش<sup>+</sup> در پراگ (۱۴۱۵) و ساوینارولا<sup>+</sup> در فلورانس ایتالیا (۱۴۹۸)، و طرز برخوردی که اولیای کلیسا با مقالات اصلاحی آنها کرد عمق و جذبات حرسدی عامه را نسبت به کلیسا نشان می‌داد، از جانب پاپها برای اصلاح کلیسا هیچ گونه اهتمام واقعی به جا نیامد.

بالاخره اعتراضات در ظهور مارتین لوتر کشیش و راهب فرقه اگوستین در آلمان به انفجار (۱۵۱۷) انجامید و البته توفیق آن مرهون عوامل سیاسی و اجتماعی نیز بود. جزئیات تعالیم مارتین لوتر و آنچه مقارن ظهور او به وسیله زوینگلی<sup>+</sup> در زوریخ (۱۵۲۸) و به وسیله کالون در ژنو (۱۵۳۶) مطرح شد مذاهب معترضان (پروتستان) را به وجود آورد که عکس‌العمل در مقابل آنها منازعات طولانی را سبب شد و در فرانسه یک قتل‌عام فجیع ضد پروتستان را برای کلیسا مایه ننگ شدید ساخت. واقعه سن بارتلمی<sup>+</sup> [۳۱۵]. معهذا، برخلاف کلیسای کاتولیک که استقلالش ضامن استمرار وحدت آن ماند، کلیساهای پروتستان موفق به ایجاد یا حفظ وحدت نشدند و اسباب و عوامل مختلف تفرقه آنها را الزام کرد.

عنوان اصلاح مذهبی که بر این گونه نهضتها اطلاق شد بیشتر اصلاح در مفهوم کلیسایی بود تا اصلاح در مفهوم اجتماعی و اخلاقی. از این رو به تمایلات هومانیتها و آنچه بعدها در آراء روشنگران و طالبان اصلاحات اجتماعی مجال جلوه یافت بهیچ وجه نظر مساعد نشان نمی‌داد. وقتی مارتین لوتر (وفات ۱۵۴۶) اعتراض نامه خود را، که مشتمل بر نود و پنج اصل و ناظر به تخطئه فروش مغفرت نامه‌های صادره از جانب کلیسای روم بود، بر دیوار کلیسای شهر موطن خود در ویتن برگ<sup>+</sup> آلمان نصب می‌کرد (۳۱ اکتبر ۱۵۱۷) طالب اصلاح کلیسا در آنچه ناشی از افراط در قدرت جویی آن می‌شد نبود، می‌خواست نشان دهد که مسئله از جهت نظری با تعلیم انجیل مغایرت دارد، و فوز به نجات و مغفرت ایزدی به

+ Michel Servet, John Wicliff, Johan Huss, Savonarolla, Zwingli

St. Barthélemy, Wittenberg,



لطف الهی و رسوخ ایمان انسان وابسته است، به دست کلیسا و در حد قدرت و اختیار آن نیست. مخالفت امپراطور آلمان با این قول (۱۵۲۰) که به دنبال تکفیر پاپ در این باره صادر شد لوتر را که مورد حمایت امرا و نجبا و اعیان ولایت هم واقع بود در ادامه مخالفت با پاپ راسخ کرد، و بدین گونه عوامل متعدد در پیدایش این مذهب تازه که از آیین کاتولیک مجزا محسوب و مذهب لوتری خوانده می شد تأثیر مساعد بخشید، و در عین حال به رغم منعی که از جانب کلیسای روم به عمل می آمد، ترجمه کتاب مقدس به زبان آلمانی به وسیله لوتر راهگشای ترجمه های دیگر شد که انجیل و تعالیم رسولان را به نحو بلاواسطه در دسترس عامه مسیحیان که با زبان لاتینی آشنایی نداشتند قرار داد. مذهب کالون هم که تا حدی ادامه مقالات اصلاحی زوینگلی بود، در همان ایام در ژنو پا گرفت و به اندک زمان در فرانسه هم مجال انتشار یافت. طی چند سال، به رغم تکفیر و تهدید و ایذاء و تضییق پاپ و هواخواهانش، تمایلات ملی و پیدایش طبقات متوسط شهری زمینه نشر چنین عقاید اصلاحی را در انگلستان هم فراهم ساخت و بدین گونه اندک زمانی بعد از پیدایش مذهب لوتر، مسیحیت غربی تدریجاً به دو حوزه مجزا و منفصل و آشتی ناپذیر تقسیم شد - حوزه کاتولیک و حوزه پروتستان. در واقع اکثر فرقه های پروتستان که در نواحی مختلف اروپا به وجود آمد متضمن نهضت های جدایی طلب و شامل مخالفت با سلطه کلیسای روم بود. هوگنوتها<sup>+</sup> در فرانسه و طرفداران اصلاح مذهبی در هلند طریقه کالون را با وجود مخالفت پادشاهان دستاویز استقلال مذهبی ساختند و البته به آسانی هم به حفظ نهضت خویش موفق نشدند. به دنبال یک مناقشه مربوط به حق ازدواج و طلاق که بین هانری هشتم پادشاه انگلیسی و پاپ روم روی داد، کلیسای انگلستان هم از جامعه کاتولیک جدایی گزید، و آیین انگلیکان را که پادشاه را در رأس روحانیت قرار داد نوعی مذهب پروتستان معتدل یا محافظه کار به وجود آورد.

بالاخره فرقه های مختلف پروتستان تدریجاً در اکثر ممالک اروپا پدید آمد و به امریکا نیز راه یافت. از آن جمله نهضت هواخواهان تجدید تعمد (آناپتیستها)<sup>+</sup> بود که هر چند در ظاهر تعمد اطفال را لعو و تجدید آن را بعد از بلوغ الزام می کرد طالب استقرار مساوات آحاد ناس بود و همین نکته مقالات آنها را در نزد کلیسا مایه وحشت

<sup>+</sup> Huguenots, Anabaptists

بشتر می‌ساخت. تعلیم این فرقه از نواحی سه کس نالورن ده‌قرون را به شورش برانگیخت (۱۵۲۵)، در شهر موستر آلمان هجده فوق‌العده ایجاد کرد (۱۵۳۶)، اسقف ولایت را بیرون راند و یک شاگرد حباط را در مسد یک حکومت نوکراسی بشاند، و بالاحره با آنکه به شکست شورش‌گران و قتل و شکسته عمال شورش خاتمه داد مادی فرقه باقی ماند و با آرامش و صلح به سرمقالات خویش پرداخت. آیین رجوع به شورای مشایخ (پرسی تازیان)<sup>+</sup> که احیای رسوم مربوط به مسیحیت اولیه بود، در مقابل عکس‌العملهای شدید در اسکاتلند و انگلستان محرک به انقلاب پیوریتن‌ها<sup>+</sup> و قیام کرومول (۱۶۴۰) گشت که در تاریخ و ادب قوم تأثیر عمده‌ای گذاشت. فرقه موسوم به مجمع دوستان که به وسیله حرج فکس<sup>+</sup> به وجود آمد (۱۶۴۶) و به فرقه کویکر<sup>+</sup> موسوم گشت [۳۱۶] به سبب مخالفت با جنگ و بردگی حیثیت قابل توجه یافت و در انگلستان و امریکا علاقه بسیار جلب کرد. فرقه موسوم به اصحاب طریق (متودیستها)<sup>+</sup> که به وسیله جان وزلی<sup>+</sup> و یارانش در انگلستان نشر شد (۱۷۴۰) ضرورت تزکیه اخلاقی و لزوم توجه به تعلیم کتاب مقدس را با رعایت طریق و شیوه معین و منظم وسیله بیداری اذهان و بشر مسیحیت شناخت [۳۱۷]. فرقه منتظر ظهور (آدونتیست)<sup>+</sup> که ویلیام میلر<sup>+</sup> کشیش امریکایی بنیاد نهاد (۱۸۳۹) در انتظار رجعت و ظهور مجدد عیسی مسیح، طریق توبه و تطهیر را بر پیروان خویش الزام کرد، و با آنکه وعده این ظهور برخلاف آنچه میلر پیشنهاد می‌کرد در سالهای ۴-۱۸۴۳ و حتی بعد از آن هرگز تحقق نیافت، دسته‌های مختلف منسوب به این فرقه از آنکه در انتظار تحقق این وعده در تطهیر و تزکیه خویش کوشا باشند باز نایستادند [۳۱۸].

از سایر فرقه‌های جدید مشابه، فرقه اصحاب وحدت<sup>+</sup> نوعی احیای مذهب آریان<sup>+</sup> و متضمن قول به توحید و نفی تثلیث بود که در قرن هجدهم در لندن به وسیله تئوفیل لیسندزی<sup>+</sup> (وفات ۱۸۰۸) و جوزف پریتلی<sup>+</sup> (وفات ۱۸۰۴) نشر شد و در امریکا مخصوصاً در ایالت پنسیلوانیا و شهر بوستن طرفداران جدی یافت که امرسون<sup>+</sup> حکیم و نویسنده معروف از آن جمله بود. این مذهب گرایشهای منطقی را با جنبه‌های عرفانی و

+ Presbyterians, Puritains, George Fox, Quakers, Methodists, John Welsely, Adventists, William Miller, Unitarians, Arrianism, Theophile Lindsay, Joseph Priestly, R. Emerson

اخلاقی به هم درآمیخت و معلوم شد قرن روشنایی و افکار ولتر و روسو هم در تزکیه مسیحیت از خرافات قرون بی تأثیر نبوده است. معهذا ساده لوحی و عوام فریبی هم تأثیر خود را در ایجاد فرقه های جدید ظاهر کرد. در قرن نوزدهم که قرن علوم طبیعی بود در امریکا فرقه یی به نام «علم مسیحی»<sup>+</sup> ایجاد شد (۱۸۷۵) که امراض انسانی راناشی از آلائش باطن دانست و در دفع آنها توبه و تزکیه را به جای دارو و درمان الزام نمود. فرقه یی دیگر هم به نام قدیسان آخرالزمان به وسیله جوزف اسمیت<sup>+</sup> نام به وجود آمد (۱۸۳۰) که امریکاییان را از نسل مورمون<sup>+</sup> نام پسر موهوم یوسف بن یعقوب می خواند. طریقه او که بازگشت به حیات عهد شیوخ یهود بود و از جمله تعدد زوجات را توصیه می کرد به همین سبب آیین مورمون خوانده شد. مقالات وی مبنی بر ادعای وحی و مکاشفه بود که در واقع در آنچه وی تقریر می کرد چیزی جز جعل و کذب وقیحانه به شمار نمی آمد. اما این مقالات با سرعت قابل ملاحظه یی در بین عوام قوم انتشار یافت و در ایالت ایلینویز<sup>+</sup> امریکا منجر به ایجاد معبد خاص (۱۸۴۰) گشت. کتاب خاصی هم که آن را عبارت از نقل و ترجمه الواح مقدس خواندند از جانب آنها نشر شد [۳۱۹]. با آنکه جوزف اسمیت توقیف و محکوم به مرگ گشت (۱۸۴۴)، طریقه مورمون همچنان دوام یافت. اصحاب وی در ایالت یوتاه<sup>+</sup> شهری خاص خود در کنار دریاچه نمک<sup>+</sup> به وجود آوردند (۱۸۴۷) و از وقتی مجلس امریکا رسم تعدد زوجات را غیر قانونی اعلام کرد (۱۸۸۴) و فرقه مورمون هم ناچار بدان تن درداد (۱۸۹۰) مذهب قدیسان آخرالزمان به وسیله هیستهای تبلیغی<sup>+</sup> همچنان نشر شد و باز هواخواهان بیشتر به دست آورد.

هیستهای تبلیغی هم، که از جانب غالب این فرقه ها و کلیساهای کاتولیک و پروتستان به نواحی مختلف عالم از افریقا تا اقیانوسیه گسیل شد، در نشر آنچه نزد آنها پیام حیات و بشارت مسیح خوانده می شد اهتمام دایم به جای آورد. حتی کلیسای کاتولیک هم، که نهضت های اصلاحی و شوراهای رسیدگی موفق به وارد کردن اصلاحات قابل ملاحظه یی در مراتب آن نشد، در این نهضت های تبلیغی حرارت و علاقه خود را نشان داد. با این حال شبح استعمار و امپریالیسم، که در ورای ظاهر روحانی این هیستهای تبلیغی همه جا حس می شد، مواعظ و تبلیغات کلیسا را جز بندرت مورد

+ Christian Science, Joseph Smith, Mormon, Illinois, Utah, Salt- Lake- City, Missionaries

استقلال و علاقه دعوت شدگان قرار نداد. معهدا ظهور دایم فرقه های جدید، که ار شور و غلبان افکار عامه حکایت داشت و بیشتر نشان علاقه قوم به ایمان کامل و حائض بود، معلوم کرد که تردیدهای امثال دیوید هیوم و ادوارد گیون در پرهیزی مادی کلیسا از حوزه محدود اندیشه روشنفکران تجاوز نمی کرد، و تدقیقهای امثال داوید اشتراس<sup>+</sup> و ارنست رنان<sup>+</sup> در باب مبدأ و تحول مسیحیت جز در نزد معدودی اهل تحقیق با علاقه مواجه نگشت.

<sup>+</sup> David Strauss. E. Renan



[illegible]

## دنایای اسلام

خاتمه ادیان بزرگ الهی که از طریق وحی برسی عربی مکی قرشی هاشمی ماریل شد آیین توحید محمدی بود که اسلام خوانده شد و مصدق و مکمل ادیان الهی پیشین گردید و شارع و رانی آن در طی وحی مُتَرَبِّ حوِیس که قرآن و کتاب الله خوانده می شد رسول الله و حتمه نبیین (۴۰/۳۳) اعلام گشت. صاحب این وحی تازه محمد بن عبدالله (ص) در شهر مکه در ناحیه تهامه واقع در سر راه بازرگانی بین یمن و شام، در سرزمین حجاز عربستان در روشایی عصر تاریخ و در هنگام لشکرکشی حبشه به حجاز (= عام الفیل) در خاندان سی هاشم از رؤسای طوایف قریش که همگی ایشان نسب خود را به اسمعیل فرزند ابراهیم می رسانیدند ولادت یافت (حدود سنة ۵۷۰ م). پدرش عبدالله بن عبدالمطلب، چند ماه قبل از ولادت وی و به قولی دو ماه یا بیشتر بعد از تولدش درگذشت، و مادرش آمنه بنت وهب هم در شش سالگی او وفات یافت و بدین گونه محمد در کودکی یتیم گردید و کفالت او به عهده جدش عبدالمطلب و سپس به عهده عمش ابوطالب افتاد.

عبدالمطلب در آن زمان شیخ مکه بود و از پدرش هاشم و جدش عبد مناف تولی قسمتی از امور کعبه و «حج بیت» را که عبارت از رفودت و سقایت زایران کعبه بود بر عهده داشت. پدرش هاشم که بعد از عبد مناف تولی این امور را یافته بود با مخالفت برادرزاده خود امیه بن عبدشمس مواجه شده بود و کینه هایی که بین اولاد هاشم و اولاد امیه به وجود آمد از این ماجرا ناشی بود و تا هنگام ولادت محمد و حتی بعد از آن هم

باقی بود و همواره این دو خاندان قریش از اخلاف عبدمناف را در مقابل هم قرار می داد.

بعد از عبدالمطلب بن هاشم تولی رفادت و سقاییت برای ابوطالب دشواری یافت اما این شیخ قریش، که با وجود حیثیت و حرمت فوق العاده عایله مند و فقیر هم بود، در کفالت و حمایت یتیم برادر نهایت اهتمام را به جا آورد. محمد دوازده سال یا اندکی بیشتر داشت که همراه این عم خود با کاروان بازرگانان قریش به شام رفت و چند سال بعد نیز سفری به آنجا کرد. در بیست و پنج سالگی در بازگشت از دومین سفر شام با خدیجه بنت خویلد که بیوه‌یی مالدار از اشراف قریش بود ازدواج کرد و از وی فرزندان یافت. در این سالهای عمر به سبب حرمت و اعتبار فوق العاده‌یی که نزد اهل مکه حاصل کرده بود محمد امین خوانده می شد و به خاطر همین اعتبار و حرمت بود که در سنین سی و پنج سالگی هنگام تجدید بنای کعبه به درخواست طوایف رقیب و متنازع قریش حجرالاسود را در جای خود در کعبه نصب نمود. چهل ساله بود که در هنگام تحنث و اعتکاف در کوه حری مجاور مکه که وی بر حسب عادت سالانه در آنجا به عزلت و عبادت اشتغال داشت وحی الهی به وسیله فرشته‌یی بر وی نازل شد (رجب و به قولی رمضان) و وی را از جانب خداوند به اظهار رسالت خویش مبعوث نمود (ح ۶۱۰ م) - دعوت به اسلام.

دعوت که شامل الزام تسلیم به حکم خدا و اقامه نماز و تحذیر از عبادت بتان بود [۳۲۰] از خانه آغاز شد. نخست زنش خدیجه و پسر عمش علی بن ابی طالب که هم در خانه وی می زیست به دعوتش گرویدند، و هم زید بن حارثه که غلام و پسرخوانده اش محسوب می شد نیز به آنها پیوست. با ورود ابوبکر بن ابی قحافه به جرگه مسلمین دعوت به خارج از خانه سرایت کرد و بعد از آن شمار سابقان اسلام شامل ابوذر غفاری، بلال بن رباح، عثمان بن عامر تیمی و خباب بن ارت شد و تعداد آنها تدریجاً فزونی یافت، از جمله جعفر بن ابی طالب، ارقم بن ابی الارقم، سعد بن ابی وقاص، عثمان بن عفان، زبیر بن عوام، طلحه بن عبیدالله و عثمان بن مظعون هم به این عده پیوستند. عمر بن خطاب مدتها بعد و در سال ششم بعثت دعوت را اجابت کرد. اسلام او و مخصوصاً اسلام حمزه بن عبدالمطلب عم رسول خدا در این سال، برای عده‌یی از مستضعفان مسلمین مایه مزید استظهار گشت. علنی شدن تدریجی دعوت عده‌یی از سران قریش را ناخرسند کرد و رسول خدا از جمله با مخالفت عم دیگر خود

عبدالمنان بن عبدالمطلب موجه گشت که بعد از انبیا حویده شد. انبیا و ریس اف  
 حمل در محفل محمد و بداء وی رهح حم و اهدنی فروگذار نکردند. سایر  
 دشمنان رسول که سر در حق وی اهدنند و در حق بر ریس گونه گون آرزو و حفا روا  
 رشتند از حمیه شامل عمرو بن هشام محرومی معروف به ابوجهل، نصر بن حذافه از رسی  
 عبدالدار، و ولید بن مغیره بود که با همدستانان که گاه رسول خدا را استهزا می کردند و  
 را این همه، خصومت و لجاج آنها مانع از نشر اسلام نگشت، و به رغم شراف و اعدای  
 مکه، توجه صمیمی قوم که دعوت تازه را مهر و امیدی برای رهایی از تعدی اقویا  
 می دیدند به آیین توحید فروبی گرفت و حبه ارقه بن سی ارقه که رسول خدا آنها را دار  
 تبلیغ ساخت محل تردد طالبان اسلام گشت.

چون آیین آباء اولین قوم و رسم بت پرستی معمول آنها مورد طعن و تری  
 مسلمین واقع گشت رؤسای قریس که این سخنان را موجب ترلزل مدفع و مانع تردد  
 اعراب به مکه گمان می کردند با حد بیشتر در صدد منع و آزار رسول برآمدند، اما چون  
 حمایت ابوطالب و سایر بنی هاشم خود وی را از تعرض مصون می داشت، پیروان وی  
 خاصه مستضعفان بی پناه مورد تعرض و آزار شدید قوم واقع شدند و به اشارت رسول به  
 حبه - دونوبت - مهاجرت کردند. اما بنی هاشم و رسول خدا هم در مکه مورد «تحریم»  
 واقع شدند و مخالفان که در صحیفه بی عهد و پیمان برای اتحاد برضد ایشان بستند  
 هرگونه معامله و مراوده و ازدواج و ارتباط با ایشان را ممنوع کردند، و در مدتی نزدیک به  
 سه سال ایشان در محله بی که شعب ابی طالب خوانده شد در تنگنای این تحریم سخت  
 مقاومت کردند. بعد از سه سال که رفع تحریم شد وفات ابوطالب و به دنبال آن  
 درگذشت خدیجه رسول خدا را سخت محزون و مسلمین را بشدت معروض ایذاء دوباره  
 قریش کرد.

این بار بد رفتاری آنها در حق مسلمین چنان شد که یکچند از ترس آنها هیچ  
 کس به اسلام نگروید و با این همه، رسول خدا که نزول وحی وی را دایم به تبلیغ دین  
 و انداز قوم و می داشت از نشر دعوت مأیوس نشد. در سفری به طایف به جلب سران  
 ثقیف کوشید، اما به جای جواب مساعد از آنها جفا دید. در سوق عکاظ و سایر اسواق  
 مکه به تبلیغ گذریان پرداخت، از آنها هم اجابتی نیافت. تهدید و ایذاء مشرکان در حق  
 مسلمین مکه دوام یافت و سعی و جد رسول هم در نشر دعوت بی فتور ماند. سرانجام  
 وقتی معدودی از طوایف خزرج که از شهر یثرب برای مراسم حج معمول اعراب به مکه



آمده بودند و پنهانی در محلی موسوم به عقبه دعوت وی را شنیدند و اجابت کردند و با وعده نصرت با وی بیعت کردند (عقبه اولی)، افق روشنی بر روی مسلمین گشوده شد. پیغمبر که یک تن از مسلمین را، نامش مصعب بن عمیر، برای تعلیم دین و قرآن به یثرب فرستاد، سال بعد در همان موسم هفتاد تن از دو طایفه اوس و خزرج را که پنهانی همراه مصعب در همان محل عقبه از وی دیدار کردند بگرمی پذیرفت و آنها با بیعتی مجدد (عقبه ثانیه) متعهد به حمایت مسلمین و حرب با مخالفان رسول شدند.

چندی بعد به اشارت رسول مسلمین مکه به یثرب مهاجرت کردند و رسول خدا هم چندی بعد به آنها پیوست. در حوالی یثرب پیغمبر در محله‌یی به نام قُبا توقف کرد، طی یک هفته در آنجا مسجدی ساخت و نماز بر پا کرد. ابوبکر که در سفر هجرت همراه و یار رسول بود در اینجا در محله‌یی به نام سُبح منزل گرفت، و علی که پس از رد امانات رسول به صاحبان آنها در مکه، از آنجا عزیمت کرده بوده در قبا به رسول خدا ملحق گشت. هفته بعد، پیغمبر به شهر وارد شد و در محله بنی النجار مسجدی ساخت و خانه‌یی پی افکند. بدین گونه یثرب دارالهجرة و مدینه النبی (مدینه) خوانده شد. اهل یثرب هم انصار خوانده شدند، در مقابل مسلمین مکه که مهاجر بودند، و پیغمبر بین مهاجر و انصار عقد برادری بست (موآخات). با تفوق اسلام در یثرب، مخالفان ناچار به ترک کردن شهر شدند و آنها که باقی ماندند ناچار تظاهر به اسلام کردند و در واقع منافق بودند. با یهود مدینه هم معاهده انجام شد و مقرر گردید مادام که با اسلام کید و مخالفت ننمایند از تعرض مصون باشند. از آن پس مدینه حصن استوار اسلام و پایگاه نشر دعوت رسول گشت و احکام الهی که از طریق وحی نازل می شد تدریجاً ترتیب عبادات و معاملات و حدود را در آنجا معین نمود. از جمله حکم اذان، و ترتیب نمازها و قصر نماز مسافر مقرر گردید، قبله از بیت المقدس به جانب کعبه تحویل شد، روزه رمضان و حکم عید و زکات فطر و زکات مال مشخص گشت. همچنین توجه به امر قصاص و دیه ضامن امنیت امت در مدینه جدید شد، احکام مربوط به میراث و انفال و آنچه به حدود مربوط می شد تدریجاً مقرر گشت. حکم جهاد هم که ظاهراً مبنی بر رفع تهدید از مدینه و سعی در تأمین احوال مسلمین بود از همان اوایل هجرت نازل گردید و در مدت سالهای بعد از هجرت غزوه‌هایی که خود پیغامبر در آن شرکت داشت و بعثتها و سریته‌هایی که به اشارت وی تجهیز شد پیش آمد و تا پایان حیات وی ادامه یافت. این جمله که در حدود بیست و هفت غزوه و هشتاد بعث و سریته را شامل می شد و توالی آنها



حکم وی الزام گردید و به دنبال آن بنی قریظه بشدت قلع و قمع گشتند. در پی آن واقعه، یک لشکرکشی نیز به قصد مکه انجام شد (ششم هجری) اما بین راه در محل حدیبیه به مصالحه و معاهده‌یی انجامید که هر چند در ظاهر نوعی شکست به نظر آمد، از جهت فواید سیاسی که در دنبال داشت خود فتحی بود که اشارت وحی (۱/۴۸) اهمیت آن را خاطر نشان ساخت.

چندی بعد غزوه خیبر پیش آمد (هفتم هجری) که یهود بنی النضیر هم از چند سال پیش در دنبال شکست و تسلیم خویش (چهارم هجری) به یهود آنجا ملحق شده بودند و در آنجا قلعه‌های حصین قوم پناهگاه مخالفان و کانون تحریک بر ضد مسلمین بود. محاصره و فتح این قلعه‌ها با ثبات و مقاومت بسیار تحقق یافت و مرحب حمیری که قتل او به وسیله علی بن ابی طالب موجب فتح نهایی خیبر شد مدافع استوارترین این ده قلعه محسوب می شد. با فتح خیبر غنایم و اسیران بسیار عاید مسلمین شد و به دنبال آن فدک و تیماء هم مثل خیبر تسلیم مسلمین گشت.

فتح مکه هم، بعد از سریة مؤنه که به شهادت عده‌یی از جمله جعفر بن ابی طالب و زید بن حارثه انجامید (جمادی الاولی سال هشتم)، و به دنبال عهدشکنیهای قریش و لشکرکشی رسول خدا تحقق یافت (رمضان سال هشتم)، هرگونه مقاومت جدی قریش و سایر مخالفان را در مقابل قوای اسلامی که در این لشکرکشی به ده هزار تن بالغ می شد خاتمه داد. مکه تقریباً بدون مقاومت تسلیم گشت و جز معدودی از مخالفان که محکوم شدند، رؤسای قریش و سایر اهل شهر مشمول امان گردیدند - و آزادشدگان (طلاق) خوانده شدند. پیغمبر بعد از نماز و طواف به شکستن بتان کعبه پرداخت و از مردم به قبول اسلام بیعت گرفت، در اطراف مکه هم به تخریب بتخانه‌ها اقدام کرد.

از آن پس به رغم کثرت و فری که اعراب هوازن و ثقیف در وقعه حنین و طایف کردند مخالفت قابل ملاحظه‌یی در مقابل قدرت اسلام به ظهور نرسید. غزوه تبوک هم، که در آن به رغم بهانه جوییه‌های منافقان سی هزار تن همراه رسول تا نواحی شام رفتند، با آنکه به جنگ منتهی نشد قوت اسلام را به اعراب شام که متحدان روم بودند نشان داد (سال نهم هجرت). در پی این حوادث، وفود اعراب از تمام قبایل به مدینه سرازیر شد و اعراب فوج فوج به دین خدا درآمدند. در پایان دهمین سال هجرت و به هنگام حج، رسول خدا عزیمت مکه کرد. در بازگشت از این حج که حجة الوداع او بود، در صحرای جُحفه بر سر راه مدینه و در محلی موسوم به غدیر خم در خطبه‌یی که ایراد کرد علی بن



ابی طالب را در برابر تمام حصران به عنوان مولای مسلمین اعلام کرد و مسلمین را به حفظ عهد اخوت توصیه فرمود [۳۲۱].

در رجوع به مدینه احداث ظهور مدائن بود - اسود عسی در نص، مسیحه در یمامه و طلیحه در نجد - دفع آنها را که دعوی بن موحب بشر تفرقه و ارتداد در بین اعراب می شد بر وی التزم کرد. ام در این سن شمار شد و سمری پس بعد از اندک بهود عود نمود، و در همان روزها که سرینه بی را تحت سرکردگی اُمامه پسر جوان زید بن حارثه برای لشکرکشی به شام و حدود روم تجهیز می کرد به بستر افتاد و چند روز بعد رحلت کرد (ربیع الاول و به قولی صفر سنه یازده هجری)، و بدن گویه حاصل بست و سه سال دعوت او که استقرار اسلام در تمام حریره العرب بود در آخرین روزهای حیاتش با دعوی پیغمبران دروغین و عصبان مردان عرب که رحلت او آنها را در اظهار عصبانیت راسختر کرده بود مواجه شد، اما رسوخ شریعت وی در اذهان دوستانش از انصار و مهاجر - بیش از آن بود که این ارتدادها و ادعاهای آن را معروض تهدید جدی سازد. مع هذا عجله بی که بلافاصله بعد از اعلام وفات او، در مجمع مهاجرین و انصار در مدینه و در محل موسوم به سقیفه بنی ساعده در انتخاب ابوبکر بن ابی قحافه برای خلافت او شد ظاهراً تا حدی هم به خاطر آن بود که گمان می رفت جنبش مرتدان و متنبیان مایه تهدید اسلام و مدینه از جانب بدویان خواهد شد. این بیعت سقیفه که به مناقشه بی کوتاه بین مهاجرین و انصار هم مسوق بود ابوبکر را در امارت بر مؤمنان که پیش از آن، لا اقل در اواخر عهد حیات رسول، ظاهراً عنوان خاص علی بود پیش انداخت، اما هواداران علی که در مورد وصایت وی قایل به نص رسول و در صلاحیت امارت وی قایل به افضلیت بودند نسبت به این بیعت معترض ماندند و با آنکه بعد از ابوبکر (۱۱-۱۳ هـ) خلافت به عمر بن خطاب (۱۳-۲۳ هـ) و سپس به عثمان بن عفان (۲۳-۳۵ هـ) رسید و اهل حق و عقد از عامه جماعت مسلمین هم در مدینه این توالی را تأیید کردند شیعه علی بن ابی طالب در مورد وی که فقط در نوبت چهارم (۳۵-۴۰ هـ) عنوان خلافت یافت همچنان در قول به امامت منصوص و بلافصل باقی ماندند، و هر چند در طی قرون به فرقه هایی هم تقسیم شدند باز بیشترین آنها در مقابل تسلیم و سکوت عامه اهل جماعت که به غصب و نقل خلافت به وسیله امویان و سپس عباسیان راضی شدند از مذاهب عامه جدا ماندند و با عنوان خاصه در مقابل سایر اهل سنت استقلال خود را حفظ کردند و موضع آنها طی قرنهای در مقابل خلافت مقبول



عامه موضع یک فرقه معارض و مخالف باقی ماند و در تحول آینده دنیای اسلام تأثیر قابل ملاحظه باقی نهاد.

آیین محمدی که در طی بیست و سه سال مستمر و توأم با استقامت و ثبات رسول خدا در سراسر عربستان نشر شد در مدت نیم قرن بعد از وی در خارج از جزیره العرب تمام قلمرو ساسانیان و بخش عمده‌یی از دنیای بیزانس را زیر فرمان داشت. این آیین که اسلام خوانده می شد و تسلیم به حکم الهی از پیروان خویش مطالبه می کرد از زبان وحی ضرورت اعتقاد به توحید خدای بی کفولم یلد و لم یولد (۱۱۲/۴-۱) را الزام می نمود. مردم را از شرک (۳۶/۴) و اعتقادات باطل (۷۷/۵) و از کبر (۱۸/۳۱) و ریا (۳۸/۴) و بخل (۳۷/۴) و فساد (۲۷/۲) و اشاعة فواحش (۱۹/۲۴) و تجسس فضولانه (۱۲/۴۹) منع می فرمود و به طهارت (۴/۷۴) و عفاف (۵/۲۳) و عفو (۱۳۴/۳) و اصلاح بین ناس (۹/۴۹) و تعاون بر نیکویی (۲/۵) و صالح اعمال (۷/۹۸) تشویق می کرد و در تمام احوال و امور مربوط به معشیت و اعتقاد آنچه را امر الهی و حکم شرعی بود تبیین و تقریر می نمود.

عامل عمده اقبال دعوت شدگان (امة الدعوة) به آن، که موجب تسهیل نشر اسلام در قلمروی بدین وسعت و در زمانی چنین کوتاه گردید، غیر از استحکام مبانی و تأیید آسمانی، مخصوصاً سادگی و روشنی مضمون تعلیم بود که از آن، دیانت توحیدی حنیفی سهله سمحه‌یی می ساخت عاری از پیچیدگیهای تعلیم ثنویت و تثلیث که در آیین نصارا و مجوس عرضه می گشت. در عین حال جوهره تعلیم مبتنی بر الزام مساوات ارباب مراتب و ایجاد عدالت اجتماعی بود. اسلام کم فروشی (۱۰۳/۸۳) و رباخواری (۲۷۶/۲) را منبع می کرد، بهره و ام را تحریم (۲۷۵/۲) و صدقه خالی از من و اذی (۲۶۴/۲) را تشویق می نمود. همین نکته ها آن را نوعی نهضت اجتماعی جلوه می داد و موجب جلب کسانی شد که شقای بادیه و فقر و قحط دایم حاکم بر سرزمینهای خشک آنها از مدتها قبل همواره محرک ایشان در تاخت و تاز به سرزمینهای آباد مجاور ایشان بود. البته عامل دیگر در پیشرفت فتوح در ایران و شام و مصر ناخرمندی نصارای شام و مصر از سلطه بیزانس و پریشانی احوال ناشی از ضعف و انحطاط در ایران ساسانی بود. شوق قلبی قوم برای نشر دین خدا و آرزوی نیل به نعیم هر دو جهان هم در این امر تأثیر فوق العاده داشت، و در بعضی موارد وحدت کلمه سپاه اعراب و اینکه بر خلاف آنچه در نزد افواج سنگین اسلحه دشمن معمول بود، اسلحه سبک و سهولت انتقال و جابجایی که ناشی از فقر به

بود هم در دستیابی به این توفیق به ایشان کمک می‌کرد.

سیانگدار شریعت هم خود در برد مسمس علاوه بر مرتبه نبوت و رسالت مظهر کامل مکارم اخلاق و محاسن آداب تنقی می‌شد. به فقط اشارت وحی وی را صاحب حلقه عظیمه (۴/۶۸) و اُسوة حسنه (۲۱/۳۳) برای تمام مسمس نشان می‌داد بلکه خود وی نیز در ضمن حدیثی مشهور عایب بعثت خویش را تنبیه مکارم اخلاق می‌خواند [۳۲۲] و بدین گونه حاصل تربیت و ارشاد او مسمین را مدام که تحت تأثیر تعلیم وی باقی ماندند امتی مدینه، عاری از فراط و تفریط و در وصه مساوی بین دنیاپرستی مشرکان و دنیاگریزی راهبان قرار داد.

مستند عمده احکام اسلام از آعدر عبارت بود از قرآن که مست رسول و سیره او هم مرادف آن تلقی شد، و بر وفق یک حدیث مشهور از این دو تعبیر به ثقبین (جمع ثقب = متاع مسافر) شد و با آنکه در باب مفهوم حدیث ثقبین بین شیعه و اهل سنت اتفاق نظر نیست [۳۲۳] در ایسکه دو مستند عمده تعلیم اسلام کتب خدا و مست رسول اوست خلاف نیست، و حتی مکارم اخلاق و محاسن آداب هم در نزد مسلمین بر همین دو امر مبتنی است، و لاجرم تهذیب و فرهنگ اسلامی بدون حوض در آنها قابل درک نخواهد بود.

قرآن در مفهوم عام مجموع آیات و سوره‌های کلام الهی است که در مدت بیست و سه سال از بعثت تا رحلت رسول از طریق وحی بر وی نازل شده است و با وجود علاقه‌یی که یاران (صحابه) رسول و خود وی به کتابت و ضبط و حفظ این آیات نشان داده‌اند، مقارن رحلت رسول خدا قرآن به صورتی که به نحو بلاواسطه مورد رجوع همه مسلمین واقع شود در دسترس نبود، تمام یا بعضی اجزای آن در دست یاران یا در سینه‌هاشان متفرق بود، و آنچه نیز به حکم رسول خدا کتابت یا بعد از ضبط بر وی قرائت شده بود بر اوراق و صحیفه‌های پراکنده ضبط گشته بود، بنابراین مشهور تدوین نهایی نیافته بود [۳۲۴]. معهذا هر چند آیات بتفاریق و در شئون و احوال مختلف به مناسبت نازل شده بود، موضع هر آیه در توالی سایر آیات که بعد یا قبل از آن نزل می‌گردید به اشارت حامل وحی و حکم رسول خدا تعیین گشته بود [۳۲۵] و به همین سبب ترتیب آیات در سوره‌ها به هنگام رحلت صاحب وحی معلوم بود. این آیات که بر سبیل تحذیر و تنبیه و امر و نهی نازل می‌شد در واقع حلال و حرام و فرائض و قصص و اخبار و ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه و غیر و امثال و ظاهرو بطن و خاص و عام را متضمن بود [۳۲۶]. از

این جمله سوره‌های مکی غالباً کوتاه‌تر و سوره‌های مدنی غالباً درازتر بود. بعلاوه در آیات مکی «امت دعوت» مخاطب بود و اکثر خطابها به صورت «یا ایها الناس» نازل می‌شد، اما در سوره‌های مدنی که غالباً «امت تشریع» مخاطب بود خطاب متوجه مؤمنان قوم می‌شد و به مخاطب «یا ایها الذین آمنوا» نازل می‌گردید.

بعد از رحلت رسول خدا، اولین تدوین قرآن (مصحف) ظاهراً به وسیله علی بن ابی طالب (ع) به وجود آمد. گفته‌اند که وی بلافاصله بعد از مراسم تجهیز و تدفین رسول در خانه عزلت گزید و به هیچ کار دیگر دست نزد تا قرآن کریم را به ترتیب نزول وحی جمع آورد. مصحف علی تا مدتها بعد باقی بود و ابن الندیم مؤلف الفهرست آن را هم به خط وی در نزد اولاد حسن بن علی المجتبی (ع) دیده است [۳۲۷]. چنانکه از روایات بر می‌آید اقدام علی (ع) در جمع و تدوین این مصحف به اشارت و ارشاد رسول خدا بود. بر وفق روایات، ظاهراً عده‌یی دیگر از صحابه رسول از جمله عبدالله بن مسعود، اُبتی بن کعب و معاذ بن جبل نیز جداگانه به تدوین قرآن کریم پرداخته‌اند و ترتیب سوره‌های بعضی از آنها نیز در الفهرست ابن الندیم هست [۳۲۸].

معهذا خلیفه اول، ابوبکر بن ابی قحافه، در دنبال جنگهای رده که نزدیک هفتصد تن از قاریان و حافظان صحابه در طی آن به قتل آمدند، به اصرار عمر بن الخطاب و برای اجتناب از وقوع اختلاف یا عروض اتلاف در بعضی اجزای آن، زید بن ثابت از کاتبان وحی را به جمع و تدوین نسخه کامل کتاب الله مأمور کرد. این تدوین رسمی که زید با مراجعه به رقعها و صحیفه‌های موجود و نیز به آنچه در سینه‌های یاران محفوظ بود [۳۲۹] آن را به اتمام رسانید، هر چند اولین اقدام رسمی در تدوین قرآن کریم محسوب است، تقدم مصحف علی بن ابی طالب را محل تردید نمی‌سازد. این تدوین زید نزد ابوبکر بود و بعد از وی نزد عمر ماند و او هم در پایان کار آن را به دختر خود حفصه از ازواج رسول سپرد [۳۳۰]. در زمان خلافت عثمان، بنابر مشهور به الزام و اصرار حذیفه بن الیمان که در مغازی شام و ارمینیه مشاهده وقوع اختلاف در قرائات را محتمل بروز اختلافات دیگر در آینده یافته بود، خلیفه در صدد برآمد جهت تنظیم نسخه واحدی از قرآن که مانع از بروز چنین اختلافات شود اقدام کند، پس زید بن ثابت را دوباره مأمور به این کار کرد و او با کمک تعدادی دیگر از صحابه، چون عبدالله بن زبیر و سعید بن عاص و عبدالرحمن بن حارث بن هشام به این امر اقدام نمود، و ضمن مقابله مصاحف موجود با نسخه‌یی که نزد حفصه باقی مانده بود این کار را به



پایان آورد. از نسخه‌یی که بدین سان به وسیله زید بن ثابت و همکاران وی فراهم آمد (سنة ۳۰ هجری) نسخه‌های دیگر کتابت شد و به امصار اطراف - بصره، و کوفه و شام - فرستاده شد، نسخه‌هایی هم بازمشهور به مکه و بحرین و یمن ارسال گشت [۳۳۱]. پس از آن، با حفظ نسخه مدینه و نسخه‌های رسمی ارسال شده به بلاد و امصار عمده، برای اجتناب از برور تحریف و اختلاف، باقی مصحفهای موجود به حکم خلیفه نابود شد. مع هذا این اقدام مانع از اختلاف قرائات نشد، این اختلافات در طی زمان تدریجاً به قرائات سبع و قرائات عشر مسجر گشت، و آنچه در نزد عامه به چهارده روایت قرآن کریم تعبیر شد از روایات قاریان سبع نشئت یافت [۳۳۲]، هر چند تمام این قرائات نزد مسلمین درست و صواب تلقی شد، بعدها تدریجاً قرائات به نوعی وحدت گرایید و روایات غیر مأثوس و قرائات شاذ متروک گشت.

با آنکه قرآن به لسان عربی مبین و درخور فهم و درک و تعقل و تدبیر عامه متکلمان به آن زبان نازل شده بود، به سبب اشتمالس بر پاره‌یی غریب الفاظ و مخصوصاً بدان جهت که در مورد احکام و اخبار و قصص بعضی اشارات آن به تبیین بیشتری نیاز داشت، فهم آن برای عامه مسلمین همه جا به آسانی ممکن نمی شد و ناچار تفسیر و تأویل آن ضرورت پیدا کرد. در آنچه مخصوصاً به احکام مربوط می شد، تبیین آنچه در قرآن مجمل بود و تمییز ناسخ و منسوخ و خاص و عام آن از طریق صحابه به تابعین و تابعان آنها رسید، اجتناب از تفسیر به رأی ضرورت نقل اقوال سلف را الزام کرد، و بدین گونه نقل اقوال کسانی از قدمای قوم چون مجاهد (۱۰۴ هـ) و سدی (۱۲۷) و محمد بن سائب کلبی (۱۴۶) برای مفسران بعد مانند طبری (۳۰۱) و زمخشری (۵۳۶) و طبرسی (۵۴۸) و امام فخر رازی (۶۰۶) غالباً اجتناب ناپذیر گشت. چنانکه وجود مواردی از آیات که در آنها عدول از ظاهر الفاظ یا اجتناب از اخذ به ظاهر معنی موجب رهایی از دشواریها می گشت در چنین موارد تأویل [۳۳۳] را الزام کرد و افراط در آن شیوه مخصوصاً در نزد بعضی فرقه‌های معتزله و صوفیه و جز آنها تأویل را به تأیید اقوال مبتدعه و مقالات زناده کشانید و موجب اختلافات و ناخرسندیها گشت.

بعلاوه کشف و درک بسیاری از لطایف قرآن، گذشته از تبحر در الفاظ و معانی و توغل در قصص و اخبار انبیا و امم سالف، مستلزم شناخت صحاح حدیث بود که مخصوصاً تمییز ناسخ و منسوخ و عام و خاص احکام آیات جز از آن طریق ممکن نمی شد. از این رو «سنت» در تلو کتاب خدا مستند درک و استنباط احکام تلقی شد، و



حدیث که «حکایت» سنت محسوب می‌شد از این لحاظ مورد توجه واقع گشت، و تدقیق متن و اسانید آن برای اجتناب از خطا در استنباط احکام ضرورت یافت، و به سبب آنکه در دنبال توسعه فتوح اسلامی، صحابه و تابعان غالباً در «امصار» و بلاد مختلف متفرق شده بودند، وقتی جمع و ضبط احادیث ضرورت پیدا کرد طالبان «علم» در جستجوی آن به «رحله» ناچار شدند.

معهدا اقدام به جمع احادیث در نزد عامه اهل سنت از همان آغاز عهد خلافت مدتها متروک یا محل تردید باقی ماند، حتی خلیفه دوم بعضی صحابه را به اتهام اکثاریا به احتمال کذب در نقل حدیث حبس و زجر کرد. عده‌یی از صحابه را که از مدینه به عراق می‌فرستاد از اینکه با نقل حدیث مسلمین را از توجه به قرآن باز دارند منع کرد. گویند راشدین خلفا در مورد احادیثی که در باب احکام از جانب صحابه در نزد آنها نقل می‌شد از آنها بر صحت نقل خویش شاهد می‌طلبیدند، و گویند علی بن ابی طالب (ع) کسانی را که از این گونه احادیث نقل می‌کردند به صدق دعوی سوگند می‌داد [۳۳۴]. گویند اول بار عمر بن عبدالعزیز خلیفه اموی کتابت و جمع مسانید حدیث را به طور رسمی اجازت داد. اما بین این اجازت تا اقدام بدان هم فاصله افتاد [۳۳۵].

اولین مجموعه‌های حدیث که به ترتیب ذکر رجال اسناد جمع گشت و مسند خوانده شد از اوایل عهد عباسی به وسیله کسانی در وجود آمد که آنچه را از افواه راویان اخذ کرده بودند یا مورد حاجت می‌دیدند در ضبط می‌آوردند. بروز اختلافات فرق هم در این میان کسانی را در این زمینه به جعل و اختلاق وامی‌داشت و ظاهراً غیر از رؤسای احزاب متخاصم [۳۳۶] حکام و خلفا هم این اقدام را در بعضی موارد با نظر تأیید می‌دیدند. چنانکه مهلب بن ابی صفرة سردار عهد اموی وضع احادیث را برای تضعیف موضع خوارج جایز می‌شمرد، و مبتدعه و غلات هم مثل آنچه از ابن ابی العوجا منقول است در جعل حدیث بی‌محابا بودند [۳۳۷] و به قولی علاوه بر روایات مختلق نام راویان مختلق هم در مجموع اسانید جاعلان وارد گشت [۳۳۸]. تدریجاً اعتماد بر این توده انبوه روایات که حتی در عصر خلفای مدینه هم بدون استشهاد و استحلاف استناد بدانها ممکن نبود بیش از پیش مشکل گشت. ناچار تحقیق در احوال رجال حدیث و درایه متن آنها برای تمیز بین انواع احادیث ضرورت یافت. حاصل این تدقیقات مجموعه‌های صحاح و مسانید شد که در بین آنها هم احادیث موضوع وارد گشت [۳۳۹]، و استنباط احکام از سنت که حدیث عبارت از حکایت آن بود امری فوق‌العاده دقیق و مشکل گردید،

و «کتاب هم السنه بدون «سنت» عدل و روشنی در جمیع موارد، مستند احکام را ممکن نمی ساخت.

اما ورای این دو مسند عمده، مر اسناد حکم را بطریق ارفه، که احیاء دقه منعهد آن بود، در آنچه کتب و سنت مستند صریحی عرصه نمی کرد به ارفه دیگر بمسک حس. از آن جمله بود اجماع که اتفاق اهل حق و عهد در یک عصر در دست مسئله خاص بود، و همچنین قیاس که بر دقه عادت می شد از حمل و تعدیه حکم مخصوص بر موردی که وقد نص بود اما به نحوی مشارک در شمول سنت آن حکم به نظر می رسید. به هر حال لزوم احتساب از افراط در این ادله و ضرورت حرار از رجوع به رأی معبر را فحوی کتاب و سنت محر به بروز احتلاوت در دست حدود حجیت این ادله گشت و مخصوصاً بعد از عهد تابعین به تأسیس مذاهب فقهی انجامید. از آن جمله مذهب اوزاعی منسوب به عبدالرحمن اوزاعی (۱۵۹)، مذهب ثوری منسوب به سفیان ثوری (۱۴۲) و مذهب طاهری منسوب به داود بن علی اصفهانی (۲۷۰)، هر یک مدتی محدود و غالباً در نواحی معین انتشار یافت و تدریجاً از شهرت افتاد. فقط در بین اهل سنت مذاهب اربعه باقی ماند که از آن میان مذهب حنفی منسوب به ابوحنیفه نعمان بن ثابت کوفی (۱۵۰)، مذهب مالکی منسوب به مالک بن انس (۱۷۹)، فقیه مدینه، مذهب شافعی منسوب به محمد بن ادریس شافعی (۲۰۴)، و مذهب حنبلی منسوب به احمد بن حنبل (۲۴۱) بود [۳۴۰]. در فقه شیعه مذهب جعفری منسوب به امام صادق (ع) جعفر بن محمد (۱۴۸) تفوق یافت که مبنی بر تعلیم معصوم بود و بعدها از طریق فقهای طایفه نشر و رواج یافت.

با آنکه در طی زمان اختلافات پیروان مذاهب اربعه مکرر موجب کشمکشهایی گشت، روی هم رفته اختلاف در فروع هرگز به طور جدی دستاویز تکفیر و تفسیق و تفرقه واقع نشد. اختلافاتی که منجر به این گونه مناقشات سخت گردید تفرقه در اصول عقاید بود که به مذاهب کلامی انجامید و از همان آغاز عهد خلافت به جدایی شیعه و خوارج، و بعدها به پیدایش جبریه و قدریه و معتزله و اشاعره منتهی گردید. حدیث افتراق امت [۳۴۱] که متضمن توجیه کثرت و تعدد این مذاهب بود نزد هر طایفه به نوعی تلقی شد که هر کدام از آنها خود را فرقه ناجیه خواندند و دیگران را هالکه شمردند، یا در مقام تقریب همگی را ناجی تلقی کردند و عنوان هالک را خاص یک فرقه شمردند. و به هر حال با ظهور این فرقه ها معركة اختلاف عقاید بشدت گرم شد و عالم اسلام وحدت و اخوت

دیرینه‌یی را که در عهد رسول داشت از دست داد و هنوز برای نیل مجدد به اتحاد اسلامی تا رفع جمیع اختلافات فاصله قابل ملاحظه‌یی دارد، و البته عبور از آن با وجود حصول اسباب تفرقه آسان نخواهد بود.

در بین این اختلافات عمده، آنچه در مورد بیعت «سقیفه» و انتخاب ابوبکر به خلافت رسول اتفاق افتاد موجب جدا شدن شیعه علی بن ابی طالب از عامه اهل جماعت گشت، چنانکه بعدها مسئله رجوع به حکمیت در «صفین» و در جنگ بین علی و معاویه به پیدایش فرقه خوارج منتهی شد، و در تمام دوره اموی و حتی در عهد خلافت تالی آن، تاریخ خلافت تا حدی عبارت شد از تنازع مستمر یا مکرر خلفای وقت با این دو فرقه متخاصم که هرگز از قیام بر ضد حکومت اموی باز نایستادند و تا مدت‌ها از عهد عباسیان هم کشمکش با حکام و خلفای وقت را ادامه دادند. قدمای شیعه که محبان اهل بیت و صحابه رسول بودند بیعت سقیفه را از همان اول غیرمقبول تلقی کردند، چرا که جانشینی رسول خدا را حق علی و متضمن تعیین و نص رسول در حق وی می‌دانستند. کسانی که بر این عقیده بودند، چنانکه بعدها در تقریر پیروانشان به بیان آمد، امامت امت را امری می‌دانستند که تعیین تکلیف آن متضمن لطف خداوند و واجب بر اوست [۳۴۲]، و البته چیزی نیست که خداوند آن را به انتخاب امت رها کند، و رسول خدا قبل از مفارقت از دنیا تکلیف آن را مجمل و مهمل گذارد [۳۴۳]. بعدها در بین بعضی فرقه‌های شیعه این قول دنبال نشد، چنانکه برخی از کیسانیه آن را به وصیت و تفویض هم تحقق‌پذیر شمردند، و زیدیه امامت مفضول را با وجود افضل هم جایز دانستند، اما اکثر قدمای شیعه در همان عهد واقعه سقیفه و بعد از آن غالباً، با وجود آنچه از خبر غدیر خم و بعضی روایات دیگر مستفاد بود، خلافت سایرین را مخالف با نص قول رسول تلقی کردند و تحقق امامت آنها را بدون وجود نص و بافقد افضلیت غیرواقع شمردند.

مسئله امامت، که مناقشه در آن اولین تفرقه عمده را در بین مسلمین به وجود آورد، چنان منازعاتی را در تمام تاریخ اسلام سبب گشت که به قولی شاید هیچ امر دیگری به این اندازه در بین امت موجب کشمکش و ستیز نگشته باشد [۳۴۴]. معهذا در باب توالی ائمه و اوصاف آنها در بین شیعه هم در طی زمان اختلافهایی پدید آمد و منجر به ظهور فرقه‌هایی شد که با یکدیگر به کشمکشها نیز پرداختند. از آن میان آنچه در حوادث تاریخ اسلام نقشی بیش و کم



قبل ملاحظه داشته بدو نقل چهار فرقه عمده را در اینجا می‌توان دید کرد - کیسایه، زیدیه، اسمعیله، و نه سمریه [۳۴۵]. فرقه اخیر از سایر فرق همبست‌تر دارد، اما در باب تمام فرقه‌های شیعه هم اگر فرصت تحقیقی حاصل شود سر رشته‌های حجت برای شد حجت مژدی و عقاید قوم به دست می‌آید. در بین متحد این بحث از جمله کتب الآراء والذیابان معروف به فرق السعه صنف ابو محمد یوحنا (وفات ح ۳۱۰)، [۳۴۶] و کتاب المقالات والفرق تصنیف سعد بن عداثه الاشعری الفمی (وفات ۳۰۱) مضمین معلومات سودمند است.

کیسایه فرقه‌ای از شیعه بود که همراه محترس بن عبیده ثقفی در کوفه بر ضد موید و به قصد خویشجویی حسین بن علی (ع) ویران‌شهرش در و قعه کربلا (محرم ۶۱) قیام کردند و در قیام آنها عراق یکجدا از حوزه قدرت حله‌ای اموی دمشق خارج ماند. مختار و یارانش بعد از شهادت امام حسین (ع) امامت را متعلق به محمد بن الحنفیه می‌دانستند و با آنکه محمد ظاهراً این دعوی را تأیید نکرد کیسایه همچنان بر قول به امامت او در عراق معارض قدرت خلف بودند. بعدها در بین این فرقه پاره‌یی اختلافات هم در باب جانشینی محمد بن الحنفیه و حتی در باب فرجام کار او پیش آمد. از جمله بعضی (= کربیه) مدعی شدند که او مهدی غایب است، در کوه رضوی نزدیک مدینه مخفی است تا آنگاه که باز گردد و از مخالفان انتقام بستاند. انعکاس این اعتقاد را در بعضی اشعار منسوب به سید حمیری و کثیر عزه که اصحاب مثل و نحل نقل کرده‌اند نیز می‌توان یافت. بعضی دیگر (= راوندیه) ادعا کردند که بعد از وی امامت به پسرش ابوهاشم عداثه بن محمد رسید و به وصیت او به محمد بن علی نواده عداثه بن عباس رسید. این جماعت در ترویج و اشاعه دعوت مخفی عباسیان اهتمام بسیار کردند و برخی از آنها در حق خلیفه عباسی اقوالی شبیه به مقالات غلات را اظهار کردند.

اما زیدیه منسوب‌اند به امام زید فرزند علی بن الحسین (ع)، که خروج او در کوفه (۱۲۲) و خروج پسرش یحیی بن زید (۱۲۵) در جوزجان خراسان اواخر عهد بنی‌امیه را به سبب شهادت آنها بشدت با خشم و ناخرسندی عام مواجه ساخت. زیدیه از سایر فرق شیعه با مذاهب اهل سنت نزدیک‌ترند. مثل عامه خلافت شیخین را صحیح می‌دانند، مثل خوارج قیام بر امام جابر را لازم می‌شمردند، مثل حنفیان در فروع مسائل استعمال قیاس را تجویز می‌کنند، در آنچه به اصول عقاید مربوط می‌شود با آنچه از معتزله



منقول است اختلاف قابل ملاحظه‌یی ندارند، در باب امامت عصمت را الزام نمی‌کنند، امامت مفضول را با وجود فاضل جایز می‌شمردند، وجود دو امام را در زمان واحد در دو قطر مختلف خالی از اشکال و هر دو را مفترض الطاعة می‌دانند، و هر فاطمی عالم عادل را که به دعوت عام خروج کند به عنوان امام قابل قبول می‌شمارند. امام زید فقه خود را بر رأی و حدیث مبتنی ساخت، اما حدیث را منحصر به احادیث اهل البیت نشمرد. از ائمه قوم قاسم بن ابراهیم الرسی (۲۴۲) و ابومحمد حسن معروف به الناصر الکبیر (۳۰۴) شهرت و اعتبار خاص دارند. زیدیه دولت علویان را در طبرستان به وجود آوردند که به وسیله سامانیان منقرض شد. دولتی نیز به وسیله آنها در افریقیه (=ادریسیه) و نیز در یمن به وجود آمد که دوام قابل ملاحظه‌یی یافت.

اسمعیلیه منسوب‌اند به اسمعیل (وفات ۱۳۴) فرزند امام جعفر-صادق (ع) که بر خلاف اثناعشریه به ادعای بقای نص مقدم، این اسمعیل را با آنکه در عهد حیات پدر وفات یافته است بعد از او امام می‌دانند و پسرش محمد بن اسمعیل (وفات ۱۹۸) را هم بعد از اسمعیل به عنوان امام مکتوم در رأس سلسله ائمه خویش قرار می‌دهند. مقالات آنها که غالباً ترکیبی از عقاید غلات شیعه با برخی تعالیم نوافلاطونی و گنوسی مأخوذ از سنتهای یونانی و ایرانی باستان به نظر می‌آید مخصوصاً متضمن الزام به اخذ تعلیم از امام و گرایش به باطن احکام و تأویل ظاهر کتاب است، و به هر حال افراط در باطن گرایی که آنها را به همان سبب به باطنیه معروف کرد بعضی مقالات آنها را مرادف با اقوال زناده ساخت. در احوال و اقوال کسانی از دعوات معروف آنها مانند ابوحاتم رازی (۳۲۲)، ابوعبدالله نسفی (۳۳۱) و ابویعقوب سجستانی (۳۶۱) ظاهراً نشانه‌هایی از برخی افکار ایرانی پیداست. تعداد دیگری از داعیان و رؤسای آنها چون حمیدالدین کرمانی (ح ۴۱۱)، مؤیدالدین شیرازی (بعد از ۴۳۹)، و ناصر خسرو (۱۴۸۱) مروزی نیز به طور بارزی در آراء و عقاید خویش از فرهنگ ایرانی متأثر به نظر می‌رسند. ظهور این فرقه از فعالیت داعیان آنها در خراسان و شام و مغرب آغاز گردید و نشر تدریجی دعوت منجر به پیدایش قرامطیان در بحرین (۲۷۸) و تأسیس دولت فاطمی در مغرب (۲۹۶) و خلافت فاطمی در مصر (۳۶۲) گشت. بالاخره خشونت فوق‌العاده قرامطه که اعمال آنها یادآور خوارج بود موجب وحشت و نفرت عامه مسلمین از آنها شد. غلبه خلفای فاطمی در مصر و احیاناً شام هم موجب تزلزل در ثغور خلافت عباسی شد و در ماجرای ارسال بسایری (۴۵۰ هـ) خلافت بغداد را تهدید به

## انقراض کرد.

اسمعیلیه در تاریخ اسلام نقش قابل ملاحظه‌ی داشته‌اند و غیر از فرامطه بحرین که معتمد آنها را خراج حرم و حرالاسود معروف است، سوء روفر بعضی حدهای و طمی در مصر، حسوب و داران اسمعیله و کیهانی براربه در الموت و قهستان ابرن و همچنین بحرای احوان راشداندن مدن معروف به شیخ الحبل (وفات ۵۸۹) در شام و در بحوچه قسمتی از جنگهای صلیبی اهمیت اسمعیله را در بین فرقه‌های مسوب به تشیع قابل ملاحظه نشان می‌دهد. حدیث آن است که عیر از دو گروه معروف اسمعیلیه‌ها هستند - نزاریه انداع آوخن که عداً حوچه خوانده می‌شوند، و مستعلویه گجرات که به بُهره<sup>+</sup> معروف شده‌اند - بقایایی از غلات راطیه هم که به نام دروزیه هم اکنون در شام به نواحی حوران و دمشق قدرت دارند چنانکه نام خود آنها و احوان و رؤسی قریبه آنها محمد بن اسمعیل بحرری و حمرة بن علی درازی زوزنی نیز نشان می‌دهد هنوز در آداب و عقاید خویش عدا صر قابل ملاحظه‌ی فرهنگ ایرانی را همراه دارند.

اما اثناعشریه، که عمده‌ترین فرقه شیعه محسوب‌اند، امامت علی را که نزد شیعه بر نص و وصیت مستثنی است در اولاد او، به توالی تعیین از سابق به لاحق و بر موجب اشارت رسول خدا شامل دوازده تن می‌دانند [۳۴۷] که آخرین آنها محمد بن حسن العسکری مهدی قائم و امام غایب محسوب است و ظهور او مایه فرج و موجب استقرار عدل در آخرالزمان خواهد بود. در فاصله غیبت صفرای وی (۲۶۰) تا غیبت کبرایتش (۳۲۹) که شصت و نه سال طول کشید رجوع شیعه به آن حضرت به وساطت نواب اربعه که وکیل و سفیر خاص وی محسوب می‌شدند بود و اوامر وی به وسیله «توقیع» که از مقام وی صادر می‌شد به دست هواداران می‌رسید. اما بعد از آن تا ظهور منتظر امور مسلمین موکول به علماء طایفه شد که فقه و حدیث منقول از «ائمة معصومین» به وسیله آنها تدوین و تهذیب یافت و مسائل مربوط به عقاید هم از جانب آنها بر وفق موازین عقلی و نقلی توجیه و تقریر گشت. با آنکه اثناعشریه هم مثل پاره‌ی دیگری از فرق شیعه در بعضی مسائل مربوط به عقاید با معتزله توافق گونه‌ی دارند در بسیاری مسائل هم با آنها اختلاف دارند. توافق هم چنانکه محققان گفته‌اند حاکی از اخذ از معتزله نیست و ظاهراً از عکس آن ناشی است [۳۴۸]. مذهب اثناعشریه که در عهد آل بویه با وجود مخالفت‌های

اهل سنت در تحت حمایت فرمانروایان وقت مجال توسعه یافت، در عهد ایلخانان مغول نیز ظاهراً تا حدی به سبب ناخرسندی از مصر و خلفای عباسی آنجا یکچند از جانب فرمانروایان مورد تأیید واقع شد و البته امثال شیخ مفید (۴۱۳) و سیدمرتضی (۴۳۶) در عهد آل بویه، و خواجه نصیر طوسی (۶۷۲) و علامه حلی (۷۲۶) در عهد مغول نیز در این توسعه و رواج تأثیر قابل ملاحظه داشته‌اند. بالأخره با ایجاد دولت صفویه و اهتمام تعدادی از علمای بزرگ دیگر چون محقق کرکی (۹۴۰)، مقدس اردبیلی (۹۹۳)، شیخ بهائی (۱۰۳۰) و محقق خونساری (۱۰۹۸) نفوذ این مذهب در تاریخ و فرهنگ اسلام به نحو قابل ملاحظه‌یی فزونی گرفت.

اما خوارج که اختلاف در حکمیت در وقعه صفین موجب خروج و عصیان ایشان و سرانجام منجر به اقدام آنها بر قتل علی (ع) شد (رمضان ۴۰) کسانی بودند که قبول حکمیت را تخطئه کردند و با اظهار شعار معروف لا حُکْمَ الاَ لَله که ظاهراً از کریمه اِنْ الْحُکْمَ الاَ لَله ~ (۶/۵۷: ۱۲/۴۰ و ۶۷) مأخوذ بود طرفین تحکیم را تکفیر و الزام به توبه کردند و به دنبال احتجاج و مقاتله در حروراء نزدیک کوفه و در نهروان در حدود واسط که به تفرقه و قلع و قمع آنها انجامید مخالفان خود را کافر خواندند و خروج بر امام جابر را لازم شمردند. این جماعت، که بعد از شهادت علی (ع) بر دست یک تن از بقیة السیف آنها به نام عبدالرحمن بن ملجم المرادی نیز همچنان مبارزه با مخالفان را ادامه دادند، قلمرو مخالفان را دارالکفر می خواندند و با خروج برای تبدیل آن به دارالاسلام و قلع و قمع سایر مسلمین که به اعتقاد ایشان کافر محسوب می شدند جهاد داریم با آنها را لازم می شمردند. نام خوارج به سبب خروج بر امام به آنها داده شد و آنها به دعوی جانبازی در راه خدا به استناد کریمه و من الناس من بشری نفسه ~ (۲/۲۰۷) خود را شاری و شُرّات می خواندند.

خوارج در طی زمان تدریجاً به فرقه‌های متعدد تقسیم شدند که با وجود اختلافات عدیده در تکفیر طرفین تحکیم و وجوب خروج بر سلطان جابر متفق بودند. بعلاوه تقریباً تمام آنها، با اندک تفاوت یا استثنا، مرتکبان گناهان کبیره را کافر می خواندند [۳۴۹]. از میان بیست فرقه مهم آنها که اصحاب کتب مربوط به فرق و مذاهب اسلامی نام برده‌اند دو فرقه صفویه منسوب به زیاد بن اصر و اباضیه منسوب به عبدالله اباض در تکفیر و قتل مخالفان اصرار و خشونت کمتری داشته‌اند. فرقه اخیر ظاهراً تا حدی به همین سبب هنوز در بعضی بلاد اسلامی چون

عمان و زنگبار و طرابلس غرب و الجزیره باقی هستند.

از سایر فرقه‌های قوم، ازارقه منسوب‌اند به نافع بن ازرق (۵۶۵) که در بصره خروج کرد و اصحاب وی غیر از تکفیر مخالفان و اهل کسایر، قتل اطفال و زنان مخالفان را نیز الزام کردند. نجات منسوب‌اند به یحده بن عامر حنفی (۵۶۹) که در زمان خلافت عبدالملک بن مروان در قطیف و بمامه پدید آمدند. اصحاب وی ضرورت شرعی وجود امام را نفی کردند و قتل و امر اطفال و زنان مخالفان را جایز شمردند. شسبه منسوب‌اند به ابوالصحاری شیب بن یرید شیبانی (۷۷) که مدتها در نواحی کوفه و مداین و واسط را حجاج بن یوسف و امرای وی ردو خورد داشت و قصه تسلط او و زنتش غزاله بر کوفه معروف است. شیبانیه منسوب‌اند به شیبان بن سلمه (۱۳۰) که در عهد ابومسلم نخست وی را یاری کرد و سپس با او به منازعه برخاست، از وی قول به تشبیه منقول است که بدان سبب بعضی دیگر از خوارج وی را تکفیر کرده‌اند. حمزیه منسوب‌اند به حمزه بن آذرک خارجی که در بعضی عقاید به قدریه نزدیک بود و جنگهای طولانی او در عهد هارون و مأمون عباسی موجب خرابی و کشتار سار در سیستان و قهستان و خراسان گشت [۳۵۰]. اما اباضیه که ظاهراً مثل صفریه نخست از اصحاب ابوبلال مدراس بن اذیه (۶۲) بودند تحت رهبری عبدالله بن اباض از تندروان خوارج جدا شدند (۶۵). ایشان مخالفان خود را کافر نعمت و نه کافر مشرک می‌دانستند و تناکح و توارث ایشان را جایز می‌شمردند.

باری فرقه‌های خوارج که نقل جزئیات مقالات ایشان در اینجا ممکن نیست غالباً مدعی بودند که وجود امام ضرورت شرعی ندارد و اگر برای دفاع از دارالاسلام و محاربه با کفار به وی حاجت افتد هر مسلمانی، خواه بنده و خواه آزاد، از هر قوم و نژاد، خواه قرشی و خواه نبطی، می‌تواند به امارت مؤمنان قیام نماید. این دعوی از اسبانی بود که موالی را هم مثل اعراب بادیه به مذاهب آنها جلب نمود [۳۵۱]. تورع ظاهری آنها که از جمله در آنچه از احتجاج ذوالثدیه (حرقوص بن زهیر) در مقابل امام انعکاس آن پیدا است [۳۵۲] برمی‌آید بی‌اعتدالی ایشان را در جمع بین خشونت و تقوی نوعی آتارشی‌گری نشان می‌دهد. در عهد اموی، حجاج بن یوسف و مهلب بن ابی صفره در مبارزه با آنها اهتمام بسیار به کار بردند، چنانکه در عهد عباسی، ابومسلم و علی بن عیسی بن ماهان و طاهر ذوالیمینین در دفع آنها سعی تمام به جا آوردند. با وجود تعصب و خشونتی که در طرز برخورد خوارج با



مخالفان مشهود شد، در بین آنها کسانی هم ورای اقدام به حرب و قتل به شعر و ادب و فقه و کلام اشتغال جستند، چنانکه عمران بن حَطَّان السَّدُوسِی (۸۴ هـ) از رؤسای آنها با وجود تصلب و تعصب در عقاید، شاعری پرمایه بود، و بر وفق آنچه از فرزدق شاعر نقل است [۳۵۳]، اگر همه شعر خود را وقف مذهب خویش نکرده بود سرآمد شاعران عصر خویش می شد. همچنین ابوعبیده معمر بن المثنی (۲۰۹) لغوی و نحوی معروف از این طایفه بود [۳۵۴]. جاحظ در البیان والتبیین تعدادی از شعرا و خطبا و فقهای آنها را یاد می کند، و در الفهرست ابن الندیم هم در باره متکلمان و فقهای خوارج و مصنفات آنها تفصیلهای جالبی هست. [۳۵۵]. به هر تقدیر تعصب و خشونت خوارج در بین مسلمین یادآور موضع متعصبان و خنجر زنان<sup>+</sup> یهود در اورشلیم عهد رومیان و گاه تا حدی همانند سختگیریهای پیوریتن های<sup>+</sup> نصارا در قرون جدید به نظر می آید، اما مقالات آنها در پیدایش مناقشات متکلمان و ایجاد مذاهب کلامی قابل ملاحظه است و از این جمله خود آنها با قدریه و مرجئه و معتزله نیز کشمکشهایی داشته اند.

مقالات خوارج و شیعه که تقریباً تمام دوره اموی و قسمتی از عهد اول عباسی در مبارزه با آنها گذشت عامه مسلمین را که به این دو فرقه منسوب نبودند با این مسئله مواجه کرد که ایمان و عمل کدامیک تقدم دارد، و بدین گونه کسانی که از تکفیر اهل قبله امتناع داشتند مدعی شدند که عمل بر ایمان تقدم ندارد و با وجود ایمان، معصیت موجب خروج از اسلام نمی شود. اکثریت عامه که در مقابل مخالفان این قول را اختیار کردند با قول تأخیر (ارجاء) در حکم راجع به اهل کبایر ظاهراً از جانب خوارج مرجئه خوانده شدند [۳۵۶]، در واقع به فحواى کریمه و آخرون مُرَجَّون لامرالله (۱۰۶/۹) کسانی را که مخالفان آنها را تکفیر و تخطئه می کردند از شمول در اهل رجاء محروم نشمردند، و چون با این طرز تلقی از مسائل عصری، خلفای عصر را نیز و گرنه چند مرتکب کبایر می شدند مستوجب عزل و خلع نمی دانستند، هم از جانب خلفای عصر با نظر مساعد نگریسته می شدند. این جماعت که متکلمان آنها مرجئه خالص خوانده شدند قول به ارجاء را در حد مناقشات مربوط به خلافت و سیاست و بحث در باب بیعت سقیفه و اصحاب جمل و تحکیم محدود می کردند، و مقالات آنها مثل مقالات مُحَكَّمَة حروراء و شیعه علی (ع) بیشتر جنبه سیاسی داشت و قطعه معروف منسوب به ثابت بن قطنه زبده اعتقاد آنها در این

+ Zeloten, Puritains

## مسائل متضمن می‌شد. [۳۵۷].

اندیشه ارجاء که در واقع به تفسیر به رد قول خوارج در تکمیل اهل کسایر بود تدریجاً در سپس بعضی فرق خوارج هم با پاره‌ی اصلاحات مورد قول واقع گشت و این حد اعتدال در واقع مرجئه خوارج بودند. اما دو فرقه دیگر در پس مرجئه پیدا شدند که عمر از قول ارجاء به مسئله صحت نشی و تریبی هم توجه کردند و مقالات آنها مبحر به پس از پس اعتدال به حر و قدر شد. بدین گونه مرجئه خاص مواحه مقالات و فرقه‌های تازه شد. جبریه، قدریه، و صمدیه. مذهب حر که از جهنم بن صفوان (۱۲۸) نقل می‌شد در نزد صحاب و ی عمر رضی الله عنین در عین حال متضمن قول به رؤیل در صحت نشی و اعتقاد به «خلق» و حدوث در مورد «لفظ» در وحی الهی بود و دو قول احمر را جهنم بن مشهور از جمع بن درهم دمشقی (۱۰) اخذ کرده بود. بشر بن عبادته مریمی (۲۱۹) هم که مقالات جهنم از وی مقول است ظهراً پاره‌ی مادی بر اقوال جهنم افزوده رسد. از کسانی که به رد و نقد عقاید جهنم پرداخته اند امام احمد بن محمد بن حنبل مؤلف کندی است به رد الرد علی الریادقة و النجهنم که عنوان آن طرز تنقی و ی را از تعبیه مسوب به جهنم نشان می‌دهد. با آنکه جهنم از قبایل به ارجاء بود در قیام حرث بن سریح شرکت داشت و این نکته نشان می‌دهد که فکر امر به معروف نه چه حد باید او را از مرجئه حلیص که خروج بر خلیفه را جایز نمی‌شمرده اند جدا کرده شد. مذهب قدری هم که منی بر نفی قدر در افعال عباد است و صورتی متعدد از آن در زمه معروف حسن بصری (۱۱۰) در پاسخ نامه عبدالملک بن مروان نیز انعکاس دارد در پس مرجئه رخیلان دمشقی نقل است [۳۵۸] و گویند که او و همچنین معد الجهنی که نیز از قبایل به اختیار بود این مقانه را از یک بصرانی یا یک تن از اساوره ایرانی اخذ کرده اند. رخیلان در نفی صفات و قول به خلق قرآن به جهنم نیز موافق بود و این مقالات در عین حال او را با آنچه بعدها اصول عقاید معتزله خوانده شد تا حد زیادی موافق نشان می‌دهد. و جالب آن است که معبد جهنمی (۱۰۵) هم مثل عمرو بن عبید از پیشروان معتزله با حسن بصری و مجلس او ارتباط داشته است.

به هر تقدیر برخورد این مقالات به پیدایش فرقه معتزله انجامید که آن نیز در بصره از مجلس حسن بصری نشئت گرفت و گویند واصل بن عطا (۱۳۱) از کسانی که در مجلس حسن تردد می‌کردند در باب این مسئله که آیا مرتکبان کسایر که فرند

یا مؤمن، قولی را که بعدها از اصول خمسة معتزله به شمار آمد و متضمن «منزله بین منزلین» در مورد موضع اهل کبایر بود، اول باروی به تقریر آورد و با اعتزال وی از مجلس حسن، کسانی که این قول را تأیید کردند به نام معتزله خوانده شدند، و ظاهر آن است که در این روایت بیشتر به توجیه عنوان معتزله نظر داشته‌اند تا نشئت واقعی تعلیم آنها که نباید به طور بی سابقه واقع شده باشد [۳۵۹]. به هر حال قول به «منزله بین منزلتین» که در مسئله کبایر موضع واصل بن عطا و اصحاب او را از موضع خوارج و مرجئه جدا می‌کرد، ارتباط او را با حسن بصری هم که مرتکبان کبایر را منافق می‌شمرد قطع کرد. سایر مبادی معتزله که با اصل «منزله بین منزلتین» اصول خمسة خوانده می‌شد و بعدها نزد تمام فرقه‌های معتزله «جهت جامعه» تلقی گشت [۳۶۰] عبارت بود از توحید، عدل، وعد و وعید، و امر به معروف و نهی از منکر. عقیده واصل بن عطا را عمرو بن عبید هم که از اصحاب حسن بصری و اهل حدیث و سنت بود پذیرفت، و حلقه معتزله در مسجد بصره مخصوصاً مورد توجه کسانی واقع شد که با ناخرسندی از امویه در آن ایام با دعوت سرتی عباسیان هم مربوط بودند. در واقع عباسیان هم بعد از نیل به خلافت تا عهد متوکل غالباً نسبت به معتزله و بعضی شیوخ آنها علاقه نشان دادند. ابوجعفر منصور نسبت به عمرو بن عبید اعتقاد فوق العاده داشت و حتی در وفات او (۱۴۴) مرثیه‌یی هم سرود [۳۶۱]. اصحاب واصل و عمرو بن عبید که مدتها در بصره طریقه معتزله را تعلیم کردند بعدها در بغداد نیز به نشر و تعلیم اصول عقاید خویش دست زدند [۳۶۲]، و با آنکه در بین معتزله تدریجاً پاره‌یی اختلافات هم پیدا شد و فرقه‌های مختلف عقاید یکدیگر را رد کردند، اصول عقاید آنها در بغداد از جانب سه خلیفه معروف - مأمون، معتصم، و واثق - مورد تأیید و حمایت رسمی واقع گشت، حتی مأمون به الزام و اصرار مشایخ آنها قول به خلق قرآن را که معتزله همچون لازمه توحید تلقی می‌کردند وسیله نوعی تفتیش عقاید (محنه) قرار داد (۲۱۸) و تعدادی از علمای سنت و حدیث، از جمله امام احمد حنبل، در این محنه معروض اهانت و ایذاء سخت واقع شدند [۳۶۳].

معتزله که خود را اصحاب عدل و توحید می‌خواندند قول به نفی رؤیت خداوند را هم مثل قول به حدوث قرآن لازمه توحید شمردند، چنانکه لازمه عدل الهی را راهم اعتقاد به اختیار تلقی نمودند، و وعد و وعید و امر و نهی را هم مستلزم این قول شمردند. با آنکه نفوذ معتزله در دستگاه خلافت با روی کار آمدن جعفر متوکل (۲۳۲) متوقف شد، مقالات آنها در بین اختلافات فرقه‌های مختلف ایشان - بالغ بر بیست فرقه [۳۶۴] - ادامه یافت و نزدیک



دو قرن از رحلت و صل بن عقیق (۱۳۱) را روزگار ابو هاشم حنّانی (۳۲۱) به وسعت مشایخ معرّه نعلیه و ترویج شد. در پس آنها در هر دو مکتب بصره و بغداد مشایخ رموزی چون ابوالهذیل علاف (۲۲۶)، ابواسحاق نظام (۲۳۱)، عمرو بن سحر حاحط (۲۵۵)، ابوعلی اسواری (۲۴۰)، شریح معتمر (۲۱۰)، ثمامه بن اشرس (۲۱۳)، احمد بن ابی رؤف (۲۴۰)، ابوموسی مردار (۲۲۶)، ابوجعفر اسکافی (۲۴۰)، ابوالحسن حیط (۳۰۰)، ابوعلی حنّانی (۳۰۳) و پسرش ابوهاشم حنّانی (۳۲۱) پیدا شدند که هر چند عالم در پرهیزی عقیدت با یکدیگر توافق نداشتند در باب اصول حمیه پس آنها اختلاف وجود داشت. مع هذا اهل سنت و حدیث، که مخصوصاً در قون به حدوث قرآن و نبی روایت و اعتقاد به اختیار در قدر با آنها مخالف بودند، ایشان را منسوب به ضلال می‌کردند، و حتی مأمون را تا حدی به خاطر توافق با آنها امیر الکافران خواندند. در واقع سر قول آنها در باب عقلی بودن حس و قبح که منجر به تقدم عقل به نظر می‌رسید، نظر ایشان در باب شیء بودن معدوم که نزد مخالفان از مقوله قول به قدم عالم بود، و اقوال آنها در باب جزء لایتجزی و طفره و تداخل نیز مقالات آنها را با آنچه از اصحاب فلسفه یونان نقل می‌شد نزدیک می‌کرد، چنانکه شهرت نظام به فلسفه [۳۶۵] و پرهیزی قیاح که از وی و از ثمامه بن الاشرس [۳۶۶] در افواه شایع بود نمرت و ناخرسندی عامه اهل سنت و حدیث را از مقالات آنها موجب می‌گشت.

با آنکه مخالفت متوکل و خنای دیگر با معتزله سبب ضعف آنها گشت و مدرسه حنبلیه و سایر اهل حدیث با آنها حیثیت ایشان را بشدت تضعیف نمود، آراء و مقالات آنها حتی بعد از غیبه مقالات اشعری همچنان تا مدت‌ها بعد در بعضی بلاد اسلام باقی ماند. از جمله در طبرستان و یمن زیدیه آن را ترویج کردند، در بعضی بلاد چون جهرم و ارس و عسکر مکرم و خوزستان چنانکه از روایت برمی آید سابقه آنها دوام یافت. حتی قرن‌ها بعد هم کسانی چون قاضی عبدالجبار همدانی (۴۱۵)، جاراالله ابوالقاسم زمخشری (۵۳۸) و علامه عزالدین بن ابی الحدید (ح ۶۵۶) در نشر و ترویج این مقالات بذل اهتمام نمودند. اما عکس العمل اهل سنت و حدیث تدریجاً مذهب معتزله را از بین برد. و این امر با آنکه برخلاف آنچه بعضی محققان ادعا کرده‌اند معتزله را آزاداندیشان اسلام نمی‌توان خواند [۳۶۷]، در ایجاد نوعی رکود فکری در قسمتی از قلمرو اسلام بی‌تأثیر نبود. بسیاری مخالفت با معتزله و مقالات مرجئه قدریه موجب رواج



مذاهب ماتریدی و اشعری شد، چنانکه پیدایش مذهب کرامی هم تا حدی عکس العمل مقالات معتزله در نفی صفات و گرایش به تنزیه افراطی بود.

کرامیه منسوب بودند به محمد بن کرام سجستانی (۲۵۵) که از زهاد و صوفیه و محدثان خراسان در عهد طاهریان بود، و چون در نیشابور توقیف و تعقیب شد به قدس رفت و هم در آنجا وفات یافت. این فرقه در عهد غزنویه در نیشابور و غزنه و در عهد غوریه در غرستان و هرات قدرت و نفوذ فوق العاده یافت و امام فخررازی (۶۰۶) که با آنها مناظره و معارضه داشت در اواخر عمر از دست آنها ایذاء و اهانت دید. کرامیه در مخالفت با معتزله در تشبیه افراط کردند، چنانکه معبود خود را جسم پنداشتند که حد و نهایت ندارد اما با عرش مماس یا ملاقی است. این قول در نزد مخالفان از مقوله دعاوی اهل شرک نسقی شد [۳۶۸].

ماتریدیه عبارت بودند از پیروان ابومنصور محمد ماتریدی سمرقندی (۳۳۳) که در ماوراءالنهر به مخالفت با مقالات معتزله برخاست و از جمله کتابی به نام اوامع المعتزله و کتابی به نام رد اصول الخمسه در نقض عقاید آنها تصنیف کرد. با آنکه در رد معتزله تا حدی مقدم بر اشعری و در الزام بازگشت به عقاید سلف با او موافق بود، موارد اختلاف بین آنها اندک نیست. در بین آثار ماتریدی کتاب التوحید او را در کلام و تأویلات السنه را در تفسیر باید یاد کرد که متضمن آراء او در مسائل مختلف اعتقادی است. از کسانی که به نشر و ترویج مذهب او پرداخته اند ابوالیسر محمد بن محمد بزودی (۴۷۸) را باید نام برد و البته ابوحفص نسفی (۵۳۷) هم در عقاید النسفیه ناظر به آراء اوست هر چند ذکری از وی ندارد. ابومنصور ماتریدی در واقع متکلم مذهب حنفی بود و عقاید او نیز بیشتر در بین حنفیه انتشار یافت. به هر تقدیر مقالات او متضمن عکس العمل حنفیه خراسان در مقابل آراء معتزله بود و از این حیث ماتریدیه در حکم اشاعره حنفی محسوب می شوند [۳۶۹].

اشعریه یا اشاعره منسوب اند به امام ابوالحسن علی بن اسمعیل اشعری بصری متکلم شافعی که مذهب او در عقاید و کلام متضمن تقریر و توجیه عقاید اهل سنت در مقابل مقالات معتزله شد و تدریجاً آن را از رونق و رواج انداخت. وی خود تا سنین چهل سالگی از اهل اعتزال و در واقع شاگرد ابوعلی جبائی شیخ معتزله بصره بود. در دنبال پاره‌یی مناظرات که بین آنها روی داد و ظاهراً

به دلیل بررسی‌هایی که در احادیث و مناقصت اقوال شوح قوه کرد، از مذهب اعراب  
 کاره هست و در یک روز جمعه در مسجد بصره از آن عقاید توبه کرد. از آن پس در  
 طی بیست و چند سال باقیمانده عمر خویش به مدطره معتزله و رد و نقض آراء آنها  
 پرداخت و پروان بسیار پند کرد. در بین آثاری که در رد آن طایفه تصنیف کرد کتاب  
 الانابه عن اصول الدیابیه، کتاب اللمع، و الرساله فی استحسان الحوض فی الکلام  
 نظرگاه‌های وی را در آنچه به مباحث متکلمین و نقد آراء معتزله مربوط می‌شود شامل  
 است. چنانکه کتاب مقالات الاسلامیین او در تقریر عقاید فرق اسلام و اعتقاد اصحاب  
 حدیث و اهل سنت مشتمل بر فواید دقیق و ممتنع است. تعداد آثار او را بالغ بر سیصد  
 اثر دانسته‌اند و اس‌عداکر دمشقی در کتاب تبیین کذب المصتری که متضمن دفاع از  
 اوست از این حمله تقریباً عنوان یک ثلث را ذکر می‌کند. اشعری به تمسک به شیوه  
 استدلال که معمول معتزله بود ضمن رد آراء آنها مانی کلام اهل سنت را نیز ممتهد  
 ساخت. تعلیه او در این مباحث هر چند حنفیه و حلیه علاقه‌ی بدان بدان نشان  
 ندادند برد شافعیه قول عام یافت و در عهد سلاجقه مخصوصاً به سب تشویق خواجه  
 نظام‌الملک طوسی انتشار فوق‌العده پیدا کرد. کسانی چون امام الحرمین  
 جوینی (۴۷۸) و امام ابوحامد غزالی (۵۰۵) و بعدها امام فخر رازی (۶۰۶) و سیف‌الدین  
 آمدی (۶۳۱) و قاضی عضدالدین ایجی (۷۵۶) نشر و ترویج اصول مقالات او را به مثابه  
 تأیید و انتصار عقاید اهل سنت و حدیث تلقی کردند، و با آنکه در پاره‌ی عقاید نیز با  
 مقالات او توافق تمام نشان ندادند، به جهت پیروی و تأیید او، اشعریه و اشاعره خوانده  
 شدند [۳۷۰] از اصحاب مذاهب دیگر که در نقد بعضی عقاید اشعریه اهتمام کردند این  
 رشد اندلسی مالکی (۵۹۵) و ابن تیمیه حرانی حنبلی دمشقی (۷۲۸) را می‌توان یاد کرد  
 که نقد اولی غالباً صبغه فلسفی دارد و اعتراضات دومی از لحن جدلی خالی نیست.  
 سوء ظن نسبت به فلسفه هم، که بعضی از اکابر مشغولان بدان مانند فارابی و  
 ابن سینا و اخوان‌الصفاء منسوب یا مضمون به تمایلات شیعی بودند، مخصوصاً به وسیله امام  
 غزالی تبلیغ و ترویج شد. وی از جمله در کتاب تهافت الفلاس، فارابی و ابن سینا را  
 تکفیر کرد و در المنقذ من الضلال فلسفه را هم مثل اقوال تعلیمیه باطنی موجب انحراف  
 از طریق هدی تلقی نمود. کتاب تهافت را در اندلس ابن طفیل و ابن رشد نقد کردند.  
 اما حمله به فلسفه در بین اهل سنت دنبال شد و از جمله، غیر از امام شهرستانی مؤلف  
 مصارع‌الفلاسفه و شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی مصنف رشف الصابیح، شعرای عصر

هم آثارشان غالباً از طعن و تعریض در حق فلاسفه مشحون گشت. البته موضع اهل تشیع در این باب تا این اندازه نامساعد نبود و امثال خواجه نصیر طوسی (۶۷۲) و بعدها میرداماد (۱۰۴۱) و صدرالدین شیرازی (۱۰۵۰) در این زمینه جامع معقول و منقول بودند. با این همه، مخالفت با فلسفه نزد مسلمین هرگز به مخالفت با علم منجر نشد، و با آنکه آنچه به نام علم مورد تأکید و توجه ایشان واقع گردید در واقع حدیث و سنت بود، باز آنچه در قرآن کریم در مقام الزام تفکر و دعوت به تعقل آمده بود عامه و خاصه را به ضرورت توجه به علم و تکریم علما تشویق نمود. اینکه در اسلام بر خلاف آنچه در ادیان سالفه در مورد طبقات کاهنان و مغان و برهمنان معمول بود، اجرا یا نظارت انحصاری در اجرای مناسک دینی، از قبیل نماز و صوم و حج و قربان و سایر مراسم، به طبقه‌یی خاص منحصر نشد و با الزام تعلّم احکام شریعت به عنوان واجب عینی یا کفایی بر تمام مسلمین، علمای اسلام، تنها به جهت تعلیم مسائل و رفع شبهات، مرجع تعلّم و مورد تکریم واقع شدند نه فقط شریعت سهله سمحه حنیفیه را از اعمال نفوذ دستگاه‌های چون سنهدرین و کنیسه یهود یا کلیسای نصارا و از حق تصرف امثال کاهنان و مغان در اصل یا در طرز اجرای احکام مانع آمد، بلکه اسلام را برای توسعه علم و تشویق علما هم از همه ادیان دیگر مساعدتر ساخت، چنانکه تعدادی از علمای شریعت به علوم عقلی هم توجه خاص نشان دادند و متبحران علما در نزد عوام مکانت و قبول فوق‌العاده پیدا کردند و فقها رؤسای واقعی عوام شدند. اینکه حتی القاب خاص بعضی از آنها به وسیله کسانی که جز حسن ظن عامه سرمایه علمی زیادی نداشتند نیز در افواه قوم اخذ و نقل و تقلید شد اهمیت شأن علم و علو حیثیت علمای واقعی را در اسلام نشان داد. در واقع با آنکه در عرف اهل رجال فی المثل عنوان «شیخ» در مقام اطلاق نزد خاصه منصرف به شیخ الطایفه ابوجعفر طوسی، و عنوان «آخوند» مخصوص به صدرالمتألهین شیرازی، و لقب «ملا» در همین مقام نزد عامه و خاصه ناظر به ملای روم جلال‌الدین بلخی (۶۷۲) صاحب مثنوی معنوی بود، این عنوانها به سبب علو شانی که صاحبان نخستین آنها در انظار و اذهان عام پیدا کردند تدریجاً تعمیم یافت. چنانچه عنوان حجة الاسلام که به جهت احاطه فواید متعدده‌یی که امام ابو حامد غزالی (۵۰۵) در جمیع مسائل عقلی و نقلی مربوط به اسلام پیدا کرده بود در بین تمام علمای اعصار مدتها منحصر بدو بود و سپس از انحصار بیرون آمد و از صورت خاص خاص به صورت خاص عام تبدیل یافت. همچنین نظیر این تعمیم در مورد عنوان علامه حلی (۷۲۶) پس



آمد که در برد شیعه ائمه علما و جامع معقول و منقول و اعحویه عصر بود لکن مخصوصاً بدان سبب که در سلسله کودکی در اکثر علوم متداول عصر احاطه و تسحر فوق العاده پیدا کرده بود از باب استعجاب عام و خاص که در دایره بیل وی بدان مراتب و آن هم در سالهای کودکی یا سوجوانی داشتند وی مظهر قدرت حدایی آیه الله تلقی شد و این عنوان به او اختصاص یافت. این القاب که به سبب علوم مرتبه فوق العاده علمی به آن گونه علما مخصوص بود بر اثر اهمیت فوق العاده امثال آنها در اصرار سبب آن شد که بعدها ظاهراً از باب توسع و تشویق و یا مدافعه و مدافعه، از خاص به عام انصراف یافت و برای کسانی هم که بیل بدان مراتب برای آنها ممکن نبود، اشتهار به این عنوانها مایه کسب حیثیت گشت و این همه نشان داد که اسلام، خیلی بیس از آنچه نزد یهود و نصارا و در سهریرین و کلیسا معمول بود، به اهمیت علم و حیثیت علما توجه و علاقه داشت.

در بین حوادث عمده‌یی که اسلام در قلمرو عقاید و افکار با آن مواجه شد جنگهای صلیبی، دوران استیلای مغول، و جنگهای قزلباش و عثمانی، و منازعات مربوط به دوران نفوذ استعمار غربی را باید یاد کرد که هم در ایجاد عکس العملهای شدید تأثیر داشت و هم به نفوذ بعضی رسوم و آداب غیراسلامی در داخل قلمرو اسلام امکان بخشید. جنگهای صلیبی که غیر از اردوکشیهای نظامی اروپا برضد مصر و شام و به قصد تسخیر فلسطین و «مزار مقدس» از جانب صلیبیان مهاجم به شرق، درگیریهایی را هم که در اسپانیا بین مسیحیان آن سرزمین با بقایای حکومتهای اسلامی در اندلس روی داد، و همچنین کشمکشهایی را که در آسیای صغیر بین باقیمانده امپراطوری فرسوده بیزانس و غازیان ترک سلجوقی و عثمانی اتفاق افتاد نیز شامل می شود در اسپانیا به طرد باقیمانده حکومتهای اسلامی از غرب اروپا منتهی شد، اما در آسیای صغیر منجر به انقراض امپراطوری مسیحی بیزانس و به فتح نهایی قسطنطنیه به دست مسلمین (۱۴۵۳/۸۵۷ هـ) گشت. مع هذا اردوکشیهای مکرری که پاپ و سلاطین مسیحی اروپای غربی محرک آن بودند، هر چند نزدیک دو قرن طول کشید و حتی به ایجاد امارات بی اهمیت و بی دوام فرنگی در داخل قلمرو خلفا نیز منجر گشت، در نواحی شرقی عالم اسلامی چندان مایه تشویش عام نشد [۳۷۱] و تقریباً جز واکنش امرا و سلاطین محلی مصر و شام و فلسطین را - از خاندان زنگی و ایوبی - موجب نگردید. تأثیر عمده آن در احوال دنیای مسیحی ظاهر شد که تا حدی مقهور فرهنگ اسلامی گشت و در دنیای اسلام تفوق فرمانروایان محلی را تأمین نمود، چنانکه نقش فعال



امرای جنگی و ایوبی قدرت خلافت و نفوذ مدافعان آن را در عراق - سلاجقه - تحت الشعاع خویش قرار داد. تأثیر این جنگها در توسعه نظامات شوالیه گری در اروپا و در اخذ بعضی آداب جنگی و رسوم مدنی بیشتر مشهود ماند، چنانکه جلوه سیمای اخلاقی صلاح الدین، سلطان ایوبی مصر، در ادبیات عامیانه و غیرعامیانه مسیحی در عهد رنسانس از تفوق اخلاقی اسلام بر مسیحیت در آن ایام حاکی به نظر می رسد.

اما فاجعه مغول، که آغاز آن در حمله چنگیزخان به قلمرو خوارزمشاهیان ضربه یی بزرگ از جانب اقوام شمنی و بودایی صحراهای آسیا بر ثغور اسلام محسوب می شد، با آنکه چندی بعد از مرگ چنگیز (۶۲۴) با تسخیر بغداد و سقوط خلافت عباسی بغداد هم به مرکز قلمرو اسلام لطمه سخت زد، در پایان چند نسل تدریجاً پیشرفت آن مهار شد، و به رغم تلاشهایی که پاپ و کلیسای روم برای عقد اتحاد با خانان تاتار برای مبارزه با اسلام در پتش گرفت سرانجام بقایای مغول در داخل قلمرو اسلام خود را ناچار به قبول آیین مغلویان یافت. سقوط خلافت بغداد (۶۵۶) جریمه یی بود که المستعصم بالله آخرین خلیفه عباسی عراق برای خطایی جبران ناپذیر که جد او الناصر لدین الله (۶۲۲) در تحریک مغول به هجوم بر قلمرو خوارزمشاه مرتکب شده بود پرداخت. این مداخله ناپسند امری است که بعضی مورخان اسلامی بدان تصریح کرده اند و می نمایند که تفرقه بین خلافت و سلطنت عامل عمده یی در انحطاط عالم اسلام و ابتلای آن به مهیبتترین فاجعه گذشته شرق باید بوده باشد. در ماجرای مغول و در گیرودار بلتیه یی که با هجوم چنگیز و اولاد او دنیای اسلام بدان دچار آمد امرا و رهبران مسیحی، به رغم پیشنهاد مسلمین که به روایت ماثیو پاریس<sup>+</sup> مورخ معروف انگلیسی در قرون وسطی (وفات ۱۲۵۹م/۶۵۷هـ) به ایشان برای اتحاد جهت مقابله با هجوم تاتار شد، درصدد برآمدند با جلب اتحاد مغولان عالم اسلام را عرضه انهدام کلی سازند و در واقع به دست تاتار جنگهای صلیبی را به نفع خویش خاتمه دهند. مراوده رسولان پاپ به دربار مغول، که از جمله در گزارش ژان پیان دوکار پن<sup>+</sup> و ویلیام روبروک<sup>+</sup> تفصیلهای جالبی از آنها باقی است، نشان می دهد که در این فاجعه، عالم اسلام غیر از تحریکات داخلی با تحریکات خارجی هم مواجه بوده است. با این همه اسلام بر مغول غلبه معنوی یافت و شرق دنیای مسیحیت از جانب اردوهای تاتار تا مدتها معروض تهدید ماند.

+ Mathew Paris, J. P. de Carpin, William Rubruck

کشمکش و تنس عثمانی و ایران، که در عهد بهتشت قرلش و تنس دولت صفویه آغاز شد و تا قسمتی از عهد قاجار سر به دست داد، تشیع را در مدین دینی تنس تهنر کرد. در عصری که قدرت عثمانی را حاکم عرب و اهل عرب رو به تنس رفته بود، پادشاهان مسیحی را برین دفع تهدید آن به فکر اتحاد صفویه انداخت، و در مبادله مصر که پیش آمد، اطلاعات حلی از احوال شرق برای عربین معیوم گشت که قسمتی از آنها احتمالاً مسای طرح میاستهای صنعتاری در قرون بعد شد. کشمکش صفویه با عثمانیها چون مایه خرمسندی حکم و پادشاهان مسیحی اروپا گردید که هشیاران آنها ایران صفوی را بگانه حایل تنس خود و ورطه هلاک تنفی کردند. در عین حال طوع صفویه به فقط مصلحت اتحاد اولین دولت ملی اسلامی در ایران بود، بلکه اولین کامیابی بزرگ و مستدام شیعه در اتحاد یک دولت مستقل خارج از حکم حاکم و رؤسای سنی به شمار آمد. البته در عالم تنس عکس العمل شدید به وجود آورد، و مخصوصاً خشونت فوق العاده شاه اسمعیل بنیانگذار این سلسله در مبارزه با عقید اهل سنت، علاوه بر عثمانیهای آسیای صغیر، از بکان ماوراء النهر را، تا حدی نیز به تحریک سلاطین عثمانی، بشدت بر ضد ایران تحریک نمود. نه فقط در خاک عثمانی شیعیان را بر ضد سلطان سنی به هیجان و شورش آورد، بلکه در ایران هم اهل تنس نسبت به سلطان عثمانی اظهار تولا نمودند و احیاناً به عنوان اعتراض، از قلمرو قرلش جلای وطن کردند. سرانجام نیز شورش بعضی طوایف افغانه سنی، که طرز فرمانروایی حکماء قرلش برای آنها تحمل ناپذیر شده بود، به قدرت صفویه خاتمه داد. اما مذهب تشیع بعد از آنها نیز همچنان تفوق خود را در قسمت عمده قلمرو ایشان حفظ کرد. سعی نادرشاه افشار (۱۱۶۰) در رفع اختلافات شیعه و سنی منجر به نتیجه بی پایدار نشد. بدین گونه مقارن ظهور دولت قاجار که ایران و هند و ترکستان مورد هجوم استعمارگران روس و انگلیس بود و مصر و شام از جانب قوای انقلاب فرانسه تهدید می شد، منازعات طولانی بین شیعه و سنی زمینه استفاده را برای میاستهای مداخله جوی غربی در عالم اسلام بیش از پیش آماده ساخته بود.

رویارویی با غرب، که مخصوصاً از عهد انقلاب فرانسه و از حمله ناپلئون بناپارت به مصر (۱۷۹۸-۹۹) آغاز شد، چیزی از حاصل فکر قرن روشنایی<sup>+</sup> را که

+ Siècle de lumière

علمای موکب و سربازان تابع سردار مهاجم با خود حمل می‌کردند به نحو نامحسوسی در محیط شام و مصر پراکند و حس ملیت و اندیشه آزادی و ترقی را در ضمیر دنیای اسلامی تحت حکومت عثمانی، به عنوان نوعی عکس‌العمل در مقابل این هجوم غیرمنتظر که جنگ صلیبی را در خارج از محدوده عنوان صلیب تجدید می‌کرد، به وجود آورد. اندک زمانی بعد از آن و در دوره‌یی که ناپلئون بناپارت صاحب اختیار فرانسه و بخش عمده اروپا بود، ایران در نواحی شمال غربی با هجوم روسیه تزاری مواجه شد که چون به رغم مجاهدات بسیار با شکست موهنی روبرو گشت، انظار و اذهان مسلمین را در اینجا نیز مثل مصر و شام متوجه اخذ صنایع و نظامات غربی کرد، و البته تحقق این فکر هم نمی‌توانست از خطر نفوذ عقاید و آراء وابسته به این نظامات و تهدیدی که برای رسوم و سنن شرقی و عقاید اسلامی داشت خالی بماند. این خطر در هند که نفوذ استعماری انگلستان از همان ایام در آنجا مایه تهدید بود، و در بلاد ترکستان و ماوراءالنهر که مطامع روسیه نیز نفوذ مخرب خود را در آن نواحی توسعه می‌داد محسوس بود. بدین سان مقارن سالهای انقلابات اروپا، دنیای اسلام در تمام شرق با تهدید نفوذ سیاستهای استعماری و با مزید فعالیت هیئتهای تبلیغی مسیحی اروپایی در کشمکش افتاد. حاصل این کشمکش از یک سو فکر ضرورت اتحاد اسلامی از طریق رفع اختلافات بود که سوءظن نسبت به غرب آن را الزام و تشدید می‌کرد، و از سوی دیگر اندیشه گرایش به تجدد و ترقی علمی بود که به نظر می‌آمد مسلمین را از تسلیم کلی به افکار و عقاید غربی بی‌نیاز و درامان می‌داشت. مع هذا حتی قبل از رویارویی با خطر نفوذ خارجی، ضرورت تصفیه عقاید و آداب از بعضی عناصر غیردینی که به نظر می‌آمد با اصول توحید اسلامی هم مغایرت دارد وجدان دنیای اسلام را نگران کرد. این اندیشه در حجاز موجب پیدایش و نشر تعلیم محمد بن عبدالوهاب نجدی شد که پیروانش خود را الموحدون می‌خواندند، اما نزد مخالفان به عنوان وهابیه منسوب شدند. محمد بن عبدالوهاب (۱۷۹۱م/۱۲۰۶هـ) که مذهب کنونی حکام آل سعود در عربستان منسوب به اوست، در واقع محیی و مروج آراء ابن تیمیه حرانی (۵۷۲۸) در تسنن بود. وی، تحت تأثیر اقوال ابن تیمیه، زیارت قبور ائمه و اولیا را که نزد عامه و خاصه سنت شمرده می‌شد با توحید خالص مغایر و با شرک و بت پرستی مرادف می‌شمرد، و همین مسئله پیروان متعصب وی را به تخریب بقاع متبرکه در حجاز و عراق واداشت و موجب ریختن خون عده‌یی بیگناهان از عامه شیعه و رؤسای آنها گشت. در



هند هم مزار همان ایام نعلبه شده ولی الله دهوی (۱۷۸۱-۱۱۹۶ هـ) شر شد که سر مثل مدلات و قلابه رطوبه ابرام تصفیه در بعضی اعتقادات و رسوم عدم پسند بود. شده ولی الله با ابن عبدالوهد معاصر بود و چندی بر در مکه محاورت گرفته بود، اما ر وجود شهادت در برخی مقالات، ظهراً هیچ گونه تأثیر منقول در پس آنها وجود نداشت. وی که نیز مثل محمد بن عبدالوهد رسم زیارت مقرر را بشدت تقبیح می کرد خود صوفی نقشبندی بود و بر خلاف وهابیه با مذاهب فقهی مخالف اظهار مخالفت نمی کرد، طالب ایجاد وحدت و اتحاد بین آنها بود و این اتحاد را بر برای تحدید قدرت اسلام در سرزمین هند لازم می شمرد [۳۷۲]. این گونه مدلات بعده در ولایت پنجاب به قیام اتباع سید احمد برلوی (بریلوی<sup>+</sup>) معروف به شهید انجامید که در پیش و ر داعیه خلافت ظاهر کرد (۱۸۳۱ م/ ۱۲۴۷ هـ) و برای استعمارگران بریتانیا مدت ها موجب زحمت شد. در سنگال هم فرقه فرائضیه را به وجود آورد که حاجی شریعت الله و پسرش محمد محسن (دوهمیان) مادی آن شدند، و نهضت آنها ناظر به حمایت از مستضعفان رعایا از تجاوز زمینداران و از تعدی حکام بریتانیایی بود. حاجی شریعت الله هند را مادام که تحت سیادت کفار واقع بود دارالحرب می دانست و اقامه مراسم جمعه و اعیاد را در آن ناروا می شمرد. فرائضیه که به وسیله وی و پسرش رهبری شدند مدعی بودند که زمین تعلق به خداوند دارد، ارث هیچ کس نیست، و هیچ کس نمی تواند از آن بابت از دیگران باج و خراج مطالبه کند.

با آنکه این نهضت در ایجاد بنوای عام<sup>+</sup> (۱۸۵۷ م/ ۱۲۷۳ هـ) ظاهراً بی تأثیر نبود، خشونت بریتانیا در دفع این طغیان مسلمین هند را تدریجاً همه جا متوجه به ضرورت اتحاد و بسط دعوت اسلامی کرد. منادی این دعوت سید جمال الدین اسدآبادی معروف به افغانی (۱۸۹۷/ ۱۳۱۴ هـ) بود که از جهات مختلف علم و عمل به قول محققان نمونه مسلمان کامل عصر خویش بود [۳۷۳]. سید در الزام این دعوت همه جا خاطر نشان می کرد که مسیحیت غربی هنوز در مقابل عالم اسلام همچنان شیوه جنگهای صلیبی را دنبال می کند و با خشونت و ابرام می خواهد از ترقی و اصلاح حال مسلمین جلوگیری نماید. پس جز با اتحاد مسلمین و وقوف بر حقایق اسباب تفوق و تقدم غرب از تهدیدهای آن نمی توان رهایی یافت. دعوت وی نزد شیخ محمد عبده (۱۹۰۵/ ۱۳۲۳ هـ)

<sup>+</sup> Brelwi, The Great Mutiny



مفتی و مصلح مصری ضرورت اصلاح در تمام شئون را الزام کرد [۳۷۴] و در نزد سید عبدالرحمن الکوکی (۱۹۰۲/۱۳۲۰ هـ) ناظر به الزام اتحاد عرب و ضرورت مبارزه با استبداد عثمانی شد [۳۷۵]، و بدین سان حرکت اصلاح را در مصر و عثمانی و حتی در ایران عهد ناصری باید مرهون فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی وی تلقی کرد. سید در مدت اقامت در هند با نشر رسالهٔ رذیله‌چریه، نهضت کالج علیگر را، که به وسیلهٔ میرسید احمدخان هندی (۱۸۹۸/۱۳۱۵ هـ) به وجود آمده بود و در تشویق به اخذ معارف و علوم طبیعی و فنون غربی عصر ناخرسندی‌هایی را در بین مسلمین آن خطه برانگیخته بود، به عنوان یک طرز فکر ده‌ری محکوم کرد. اما فکر سید احمدخان که مبنی بر توافق تام بین احکام اسلام و قانون عقل و طبیعت بود و اقدام وی به تأسیس کالج علیگر (۱۸۷۵/۱۲۹۲ هـ) هم از همین اندیشه ناشی می‌شد بعدها هم در اندیشهٔ سید امیرعلی مصنف کتاب معروف روح اسلام: زندگی و تعالیم محمد مجال انعکاس یافت، و هم فحوای آن در اندیشهٔ محمد اقبال شاعر و فیلسوف لاهور دنبال شد [۳۷۶]. در واقع بر خلاف برداشت عجولانهٔ سید جمال الدین تعلیم علیگر ناظر به تهذیب و ترقی مسلمین بود که سید خود همین را می‌خواست. به همین سبب افکار و اقوال اصحاب علیگر تا حدی با آنچه به وسیلهٔ جماعت معروف به سلفیه در مصر و شاه تعلیم می‌شد شباهت داشت [۳۷۷]. تأثیر سید جمال الدین در ایران در نهضت تنباکوه هم که عامهٔ مسلمین مملکت را بر ضد استبداد ناصری متحد و مجهز کرد نیز قابل ملاحظه بود، چنانکه در آنچه به وسیلهٔ شیخ محمد عبده در الزام اصلاح در جمیع شئون حیات اجتماعی مسلمین به بیان آمد نیز تعلیم وی در مصر و شام تأثیر تمام داشت. نهضت سلفیه که به وسیلهٔ شیخ رشیدرضا (وفات ۱۳۵۳ هـ ق) شاگرد شیخ محمد عبده به وجود آمد نیز از فکر اتحاد اسلام نشئت گرفت و تدریجاً صبغه‌یی از عقاید وهابی و حنبلی نیز در آن انعکاس یافت. در زمان حاضر نیز با بیش از ششصد ملیون مسلمان در عالم، که تقریباً از هر پنج نفر نفوس جهان لا اقل یک تن مسلمان است، بحران اباحیگری و الحاد همچنان در داخل قلمرو اسلام خودنمایی می‌کند. اما این امری است که اختصاص به اسلام ندارد، تقریباً تمام شرایع الهی بیش و کم با آن درگیری دارند. با این حال به نظر می‌آید اسلام با ویژگی‌های اخلاقی و اجتماعی که در جوهرهٔ تعالیم آن هست خیلی بیش از مسیحیت و ادیان دیگر برای غلبه بر این بحران استعداد و آمادگی دارد.

سوئظنی که امروز اسلام به دنیای غرب دارد نه از آن است که فعالیت

تبلیغگران مسیحی را برای خود مایهٔ تهدید می‌یابد. این فعالیت در گذشته مایهٔ تزلزلی در ارکان وی نشد و اکنون هم نیست. سوءظن وی نسبت به غرب ناشی از توطئهٔ چینیه‌ای سیاسی و بازاری غربیان بر ضد شرق و دنیای اسلام است که غالباً کلیساها — کاتولیک و پروتستان و جز آنها — به نحوی در آن دست دارند، و هدف آن هم از جانب توطئهٔ چینان نامرئی جز در خدمت نگه‌داشتن کلیساهای محلی قوم برای تأمین قدرتهای مخوف و شیطانی صنعتی و بازارگانشان نیست. اسلام با احیای فکر دینی خویش خود را در مقابل کلیسا و نهضت‌های ضد دینی یا بیدینی وابسته بدان مجهز می‌کند، و سوءظن نسبت به غرب هم سلاح کارساز و برنده‌یی است که می‌تواند او را از گرفتاری در دام توطئه‌های غرب برکنار دارد. پیداست که این سوءظن وقتی می‌تواند برای وی یک حربهٔ موثر در کشمکش با غرب باشد که در نزد وی با احیای روح علمی مقرون گردد و مجرد احیای فکر دینی او را به انزواطلبی، به لجاج با واقعیت و به تعصب واپسگرایی نکشاند — چنین سوءظنی برای وی دشمن‌شکنی نیست دشمن‌کامی است.

**DATE LABEL**

[illegible]

## وحی و عقل

با آنکه بین قلمرو وحی که عالم کشف و الهام است با قلمرو عقل که اقلیم تجربه و برهان است نزد اکثر اذهان جدایی به نحو بارزی محسوس است، محققان اصحاب دیانات جمع بین آنها را ممکن بلکه متحقق دیده‌اند و حتی بی آنکه وحی را بالضروره تابع عقل یا محتاج تأیید آن بشمرند، عقل را در آنچه حاصل وحی انبیاست غالباً ممد و مؤید یافته‌اند. در عین حال کسانی که ضرورت بعث انبیا را نفی می‌کرده‌اند دعوی نزول وحی را در معنی تکلیف و القای ربانی با اشخاص بشری بدان گونه که در ادیان الهی از آن سخن می‌رود با نظر انکار نگریسته‌اند، و آنها که وقوع آن را ممکن یافته‌اند نیز احیاناً حجیت آن را مادام که با عقل موافق نباشد مردود یا مشکوک شمرده‌اند. نزاع بین اصحاب وحی و عقل در تاریخ ادیان و عقاید از همین نقطه آغاز شده است، و قول به تعارض بین عقل و وحی، هم که در اکثر ادیان کشمکشهای دایم بین جناحهای افراطی را سبب بوده است ایمان خالص و آمیخته به تعصب و تصلب را در مقابل گرایشهای الحادی و فلسفی قرار داده است.

به هر حال وحی که در مفهوم ایحاء در قرآن کریم معانی مختلف دارد [۳۷۸] در آنچه به تنزیل ذکر و انزال حکم شریعت مربوط است، بر وفق فحوای اشارت قرآن (۵۱/۴۲) عبارت است از تکلم الهی که رسول خدا از طریق القای ملک یا کشف ماورای حجاب دریافت می‌کند، چنانکه گاه نیز، آن گونه که از یک حدیث نسوی



مستفاد می‌شود [۳۷۹]، به صورت رؤیای صادقه دریافت می‌گردد که هم به حکم حدیث جزئی از نبوت محسوب است. با این همه، تلقی وحی طوری است که طریق آن از غیر مخفی است و به همین سبب قبول آن برای وی آسان نیست. در واقع از همین رو بود که هم بر وفق قرآن (۲/۱۰) این نکته که کلام الهی بر یک شخص انسانی نازل می‌شود او را به انداز ناس و امی داشت برای خلق مایه تعجب می‌شد، و مشاهده آنکه نزول آن بر وی مقارن با دگرگونی‌هایی در احوال جسمانی وی نیز بود [۳۸۰] و با این همه در احوال مختلف هم تلقی وحی برای وی ممکن می‌شد نزد آنها گه گاه شبهه و انکار را هم سبب می‌گشت. مع هذا در مورد وحی قرآنی آن کس که تلقی وحی می‌کرد خود ملزم به متابعت آن (۲۰۳/۷) بود، و برای دریافت آن هم در انتظار نزول وحی می‌ماند [۳۸۱]، که گاه نیز تأخیر و فترت داشت. در عین حال فحوای اشارت وحی نشان می‌داد (۵۰/۶) که آنکه از وحی پیروی نمی‌کند در حکم نابیناست و همچنین از اینکه رسول خدا هم خود ملزم و ملتزم به پیروی وحی می‌شد (۴۳/۴۳؛ ۱۰۶/۲) چنان برمی‌آید که حکم وحی محتاج توجیه عقل نیست و در پیروی از آن تأمل و تردید نشان نباید داد. مع هذا اینکه اشارت وحی در قرآن کریم مکرر مسلمین را به اعمال تفکر و الزام تعقل در نفس و خلق دعوت کرد نزد آنها مستند این معنی شد که در موارد ضرورت برای دفع شبهات در آنچه به وحی مربوط است نیز رجوع به عقل ممکن است متضمن فواید باشد.

در مورد اهل کتاب - از جمله یهود و نصارا - هم با آنکه به تحریف و تبدیل در کتاب منسوب شدند اصل شریعت مبنی بر کتابهای منزل (۱۲۹/۲؛ ۷۸/۳؛ ۱۳۶/۴) و در واقع مربوط به تلقی وحی بود. چنانکه در تورات و انجیل قوم نیز وجود وحی و تلقی آن از جانب انبیا و رسولان مکرر خاطر نشان می‌شود. از جمله در تورات نه فقط خداوند با موسی و هارون (خروج ۱۳/۶) که شریعت یهود مبنی بر رسالت و دعوت آنهاست تکلم می‌کند، بلکه بر کسانی که تلقی وحی از جانب آنها متضمن تشریع حکم هم نیست نیز وحی نازل می‌گردد، چنانکه سخن داود هم گه گاه قولی است که «خداوند» به وسیله وی بدان «متکلم» می‌شود و در واقع «کلام اوست که بر زبان وی جاری» می‌گردد (۲ سموئیل ۳-۴/۲۳)، چنانکه بر حزقیال نبی هم کلام خدا نازل می‌شود و معجز احیای موتی از طریق وحی بر زبان وی (حزقیال ۱/۱۳۷ ~) تحقق می‌یابد. حتی در مورد بلعام بعور (باعور) نیز تلقی وحی تحقق می‌یابد و او نیز سخنان خدا را می‌شنود و رؤیای قادر مطلق را مشاهده می‌کند (اعداد ۳-۵/۲۴). در نزد نصارا نیز که کلام و تجلی «ابن» (=

کلمه، لوگوس) عین وحی است، عرار اناجیل و صحف رسولان، آنچه در تورات و صحف عهد عتیق آمده است نیز وحی الهی است، و در واقع تمامی کتب مقدس (رساله دوم بولس به تیموتاوس<sup>+</sup> ۱۶/۳) الهام الهی و وحی ناشی از حلول روح القدس در صاحبان آنهاست. تفاوت بین وحی در اعتقاد یهود و نصارا در یک عبارت از رساله عبرانیان (۱-۲-۱) به بیان می آید: خداوند که در گذشته به وساطت انبیا با پدران ما تکلم کرد اینک به وسیله پسر خود ما را مخاطب ساخت. بر وفق این اعتقاد، نویسندگان اناجیل و صحف رسولان در آنچه از وحی «پسر» تلقی و نقل و ضبط کرده اند تحت القا و تأثیر کلام الهی بوده اند و آنچه را اراده ربانی و القای «کلمه» بوده است به ضبط و تدوین درآورده اند.

در بین ادیان غیر سامی از جمله آیین زرتشت نیز احکام شریعت را بر تلقی وحی در مفهوم تکلیم ربانی و شهود روحانی مبتنی می کند. وحی زرتشت در اشارت خود او عبارت است از آنچه او از اهورامزدا «خداوندگار حکیم» به طریق سمع تلقی می نماید. در گائاه‌ها می گوید: من می خواهم سخن بدارم از آنچه مزدای مقدستر از همه به من گفت (و) آن کلامی است که شنیدن آن برای مردمان بهترین چیزهاست (یسنا ۵/۴۵). بدین گونه زرتشت تبعیت از وحی را بر پیروان خویش الزام می کند، و باز جای دیگر (یسنا ۱/۴۵) این الزام را برای رفع شبهات کسانی که در معرض وسوسه «آموزگاران بدخواه و طرفداران دروغ» قرار دارند مورد تأکید قرار می دهد. در بهمن‌یشت که یک متن پهلوی بازمانده از اوستای نخستین محسوب است گفت و شنودی بین وی و اهورامزدا تقریری از وحی اوست که در طی آن زرتشت مکاشفات و واقعات خود را ذکر می کند و اهورامزدا آنها را تبیین می نماید. این طرز تقریر، وحی زرتشت را متضمن مشاهدات روحانی و تکلیم ربانی نشان می دهد. در یک موضع گائاه‌ها هم آنجا که از دو گوهر همزاد خیر و شر سخن می گوید (یسنا ۳/۳۰) محققان اشارتی یافته‌اند مبنی بر آنکه معرفت آن دو گوهر و در حقیقت تمیز بین خیر و شر شرعی باید در حالی شبیه به رؤیا و خواب سنگین (خوفه)<sup>+</sup> بر وی القا شده باشد [۳۸۲]. این اشارت با آنچه در شاهنامه، ظاهراً به پیروی از خوتای‌نامه پهلوی، خواب را بهره‌ی از پیغمبری می خوانند، و هم با آنچه در نزد مسلمین نیز رؤیای صادقه یک جزو نبوت خوانده می شود به نحو جالبی

<sup>+</sup> Timotheus, Xvafna

شبهات صور مختلفه وحی را در ادیان متفاوت قابل ملاحظه نشان می دهد. از روایات مزدیسنان چنان برمی آید که زرتشت در سنین سی سالگی در کنار رود نیک دائی تیا<sup>+</sup> شاهد تجلی اهورایی شد، و آنچه در توصیف این دریافت وی آمده است از بسیاری جهات مکاشفه دانیال نبی را به خاطر می آورد [۳۸۳]. از اشارات بهمن یشت (۵/۲) این نکته هم که حصول نوعی «بیخودی» بدان گونه که یادآور احوال شمنان است اما به هر حال با احوال شمنان از بسیاری جهات تفاوت دارد [۳۸۴] زرتشت را مجال تلقی وحی و سیر در عوالم الهی داده است [۳۸۵]، به هر تقدیر یادآور تبدیل حالی است که صورت دیگر آن بر وفق روایات به هنگام نزول وحی بر رسول خدا نیز عارض می شده است.

در توجیه وحی بر منهج عقلی، قول الکندی فیلسوف عرب (ح ۵۲۵۶) مبنی بر آن است که آن موهبت الهی و امری است که از جانب خداوند به انبیا افاضه می شود تا در حل دشواریها ایشان را کمک کند و البته مسبوق به اعمال فکر و محتاج به بحث و فحص نیست [۳۸۶]. فارابی (۵۳۳۹) در این باره خاطر نشان می کند که حصول آن در نزد انبیا مبنی بر آن است که آنها به سبب فراغ از شواغل، قدرت اتصال با عقل فعال دارند [۳۸۷]. اما این توجیه را اشاعره غالباً رد می کنند و تحقق وحی را محتاج به اتصال با عقل فعال نمی شمردند که در اعتقاد حکیم، حکما هم مثل انبیا اما به طریق دیگر با آن اتصال می یابند. با این حال توجیه فارابی و الکندی به طور ضمنی شامل قول به توافق بین عقل و وحی هم هست و جایی برای تردید در ایمان ایشان به اهمیت وحی باقی نمی گذارد. نزد نویسندگان رسایل اخوان الصفا، نفوس انسانی به هر اندازه تصفیه یابند با نفس کلی نزدیکتر می شوند، و انبیا که تلقی وحی می نمایند چون نفوس ایشان صافتر و شریفتر است فیض نفس کلی بر ایشان بیشتر افاضه می گردد، از این روست که آنچه ایشان می آورند متضمن اسرار مکنونه است و حاصل وحی ایشان وضع نوامیس و سنن نیکو و مداوای نفوس منحرف و بیمار از سلطه دیانات فاسد و آرای نارواست [۳۸۸]. قول باطنیه که نیز غالباً متأثر از مقالات حکماست در این باره، چنانکه غزالی خاطر نشان می کند، به آنچه از فارابی منقول است شبهات دارد [۳۸۹]. ابن طفیل حکیم اندلسی (وفات ۵۸۱ هـ) در قصه حنی بن یقظان نشان می دهد که عقل از طریق اعمال فکر سرانجام به آنچه حاصل وحی است دست می یابد، و وی بدین سان توافق بین عقل و

وحی را که معاصر و مصاحب او ابن رشد (۵۹۵ هـ) در رساله فصل المقال به تبیین آن می پردازد اثبات می کند. با این همه، توجیه اختصاص وحی به انبیا بر مبنای فراغ آنها از شواغل حسی و آمادگی آنها برای ارتباط با عالم قدس که قول فلاسفه است نزد غزالی هم مقبول نیست، و متکلمان غالباً آن را با عقاید و آرای دیگر فلاسفه در تناقض یافته اند [۳۹۰]. نزد متکلمان نزول وحی از ضرورت تنبیه غافل و توقف تکلیف بر ارسال رسولان ناشی است [۳۹۱].

به هر صورت به رغم مخالفت اشاعره، قول معلم ثانی در باب وحی، که با پاره‌یی اختلافات نزد سایر حکما هم مقبول واقع شد، در خارج از حوزه اسلام از جمله نزد ابن میمون حکیم یهودی و همچنین البرت کبیر حکیم اسکولاستیک غربی هم مقبول گشت. اما در بین قدمای یهود فیلون اسکندرانی اولین متفکر تابع شرایع الهی بود که بین عقل و وحی، و افلاطون و موسی جمع کرد و نشان داد که گرایش عقلی با قبول تعلیم انبیا منافات ندارد. در بین آباء نصارا، ترتولیان (۲۵۰ م) که عقل را در تأملات فلسفی موجب بروز کفر و تفرقه می یافت، مجرد وحی را متضمن حجیت می دانست و مدعی بود که با وجود عیسی و وحی او انسان بهیچ وجه به تعقل و اعمال فکر نیازی ندارد. اگوستین قدیس که عقل را تابع وحی و در واقع وحی را ضامن صحت دریافت آن می شمرد تأکید می کرد که «سعی مکن بفهمی تا ایمان داشته باشی، ایمان داشته باش تا بفهمی.» توماس قدیس نیز خاطر نشان می کرد که من از طریق عقل علم دارم که امری حقیقت دارد، اما فقط ایمان به آنچه مضمون وحی است مرا در باب حقیقت آن متیقن می سازد. در عین حال کسانی از حکمای اسکولاستیک هم بوده اند که عقل را به دریافت حاصل وحی قادر و از مجرد توقف و جمود بر آن مستغنی دانسته اند، و اینها مشرب فلسفی خود را در این باب به ابن رشد شارح ارسطو و حکیم مسلمان اندلس مدیون بوده اند [۳۹۲]، و این جمله نشان می دهد که متکلمان حکما در آنچه راجع به وحی و عقل گفته اند غالباً ناظر به توافق تام بین آنها بوده اند، و اگر در بعضی موارد نیز آنها را از یکدیگر مستغنی خوانده اند این امر را مستلزم وجود تعارض یا تضاد بین آنها نشمرده اند.

معهدا این توافق را بعضی از اهل نظر محل تردید قرار داده اند و گاه با وجود عقل، ضرورت نزول یا واقعیت وحی را انکار کرده اند. در واقع منکران وحی، که در نفی ضرورت یا واقعیت آن غالباً دعوی پیروی از عقل هم دارند، گاه اصل نبوت را که نبوت عامه تعبیری از آن است و بحقیقت نزول وحی بر سبیل اطلاق بدان مربوط است انکار



می نمایند، و گاه نبوت خاصه را که در مورد اسلام فی المثل محل انکار یهود و نصارا است موضوع تردید می یابند. بعلاوه بعضی منکران وحی اختصاص آن را به انبیا انکار می نمایند، و بعضی انقطاع و توقف آن را نامقبول می شمردند [۳۹۳]، چنانکه برخی مقالات و اقوالی را در زمینه عقاید اظهار می نمایند که در حکم مخالفت با وحی محسوب است، و در تمام این انواع انکار و مخالفت هم ضرورت پیروی از عقل را مستند مخالفت با اقوال صاحبان وحی می سازند. عکس العمل این مخالفتها گاه مناظرات اصحاب مقالات است که آنچه علم کلام هم خوانده می شود حاصل آن است، و گاه به تکفیر و طرد و لعن می کشد که در آن تعصب بر تسامح غالب می آید اما معركة اختلاف را برای طرفین متخاصم گرمتر می کند. البته مناظره هم بندرت منجر به تسلیم و تصدیق می شود و غالباً جایی برای اعمال خشونت خصم قویتر باز می گذارد. مناظره مأمون با ثنویه و زناده نمونه مواردی است که بحث و نظر به خشونت منجر می شود [۳۹۴]. نمونه مقاومت در مقابل حجت روایت ابن قتیبه دینوری (۵۲۷۶ هـ) است که در کتاب مختلف الحديث می گوید اصحاب مناظره حتی وقتی در بحث عاجز می شدند عذر می آوردند که اگر به حجت متقاعد گردند می بایست در هر روز چندین بار رأی و عقیده خود را عوض کنند [۳۹۵]. شبهات منکران وحی در اقوال منسوب به براهمه مبنی بر نفی ضرورت بعث انبیاست. صابئة حران و زناده ثنوی هم نبوت انبیای الهی از جمله موسی و عیسی را تصدیق نکرده اند و از این حیث ایشان نیز به نحوی منکر وحی بوده اند. چنانکه یهود و نصارا هم با انکار نبوت پیامبر اسلام وحی محمدی را انکار کرده اند، و بدین گونه تمام کسانی که نبوت عامه یا خاصه را در مورد انبیای الهی انکار می نمایند در واقع منکران وحی به شمارند. قول منسوب به براهمه در نفی نبوات مبنی بر انکار ضرورت آن و اعتقاد به کفایت عقل در شناخت، حسن و قبح وارد در شرایع است. بر وفق این قول، براهمه گفته اند آنچه انبیا می آورند یا با عقل موافق است یا مخالف، اگر مخالف است رد آن واجب است، و اگر موافق است با وجود عقل دیگر به آن نیازی نیست. در جواب این شبهه گفته می شد هیچ لازم نیست که آنچه عقل با آن موافق است مورد حاجت نباشد، چرا که فایده نزول وحی باری تاکید آن چیزی خواهد بود که از عقل حاصل می آید. بعلاوه چه بسا اقوال که در وحی انبیا هست و عقل هم نقیض آنها را الزم نمی کند، و نزول شرایع در این احوال عقل را معاضدت می نماید [۳۹۶]، و این همه نشان می دهد که عدم توجه عقل به شرایع مبنی بر وحی در معنی مخالفت آن با

عقل نیست.

صائبه حرّان، که وحی انبیا و نبوت آنها را با تصدیق و قبول تلقی نکرده‌اند، اصل وحی را انکار نداشته‌اند، اما قول ایشان در باب اوصاف نبی با آنچه در شرایع الهی در باب بعث رسل آمده است موافق نیست [۳۹۷]، و هر چند خود ایشان به پیروی کسانی چون هرمس و آگاثادیمون و اومیروس منسوب بوده‌اند [۳۹۸]، وحی در نظر ایشان به انبیا اختصاص ندارد و ظاهراً حکما و شعرا را هم نیز صاحب وحی تلقی کرده‌اند. در الفهرست ابن‌الندیم، آثارالباقیه بیرونی، مروج‌الذهب مسعودی، ملل و نحل شهرستانی و غایة‌الحکیم مجریطی، در باب عقاید و مناسک آنها اطلاعات جالبی آمده است که از خلط و تناقض خالی نیست، اما کسانی از آنها که منکر شرایع الهی بوده‌اند ظاهراً بقایای یونانیان عهد هلنیستی به‌شمارند، و انتساب آنها به فلسفه هم چنانکه مسعودی خاطرنشان می‌کند نیز از همین باب است [۳۹۹]. به هر حال شرایع آنها در ایجاب صدق و تحریم فواحش [۴۰۰]، که در عین حال متضمن نیایش اجرام و هیاکل نیز هست، هر چند با وجود ظاهر شرک‌آمیز وجود خدای واحد را نفی نمی‌کند، به هر تقدیر تصدیق وحی و نبوت را هم در بر ندارد [۴۰۱].

قول زناده هم [۴۰۲] در نفی شرایع، که آنها را در بعضی موارد به فسق و هزل و بی‌بند و باری و لاابالیگری هم متهم و منسوب داشته است، در آنچه از زناده مانوی نقل است ظاهراً مبنی بر نفی برخی نبوات خاصه از جمله نبوت موسی و عیسی از جانب مانی باشد، چرا که مانی هر چند خود از تلقی وحی به وسیله ملکی به نام توم سخن می‌گوید [۴۰۳]، بر وفق آنچه در بعضی مآخذ از وی نقل است، نبوت موسی و عیسی را - بدان گونه که نزد پیروان ایشان مشهور است - تصدیق ندارد و آنها را کاذب و شیطان می‌خواند [۴۰۴]. به هر حال عنوان زندیق و زناده در بین مسلمین اختصاص به ثنویه مانوی نیافته است، و چنانکه در این موارد رسم است شامل تمام کسانی هم که به نحوی مورد سوءظن دستگاه خلافت می‌شده‌اند و مخالفت آنها با ظاهر شریعت از حد مجنون و ظرافت زندانه هم تجاوز نمی‌کرده است به طریق تعمیم و توسع شامل می‌شده است [۴۰۵]، اما زبده قول آنها در نفی وحی و نبوت از جمله در اقوال ابن‌الراوندی (وفات بعد از ۵۲۴۷ هـ) و محمد بن زکریای رازی (وفات ۳۱۳) و بعضی اشعار منسوب به ابوالعلاء المعری (وفات ۴۴۹) شاعر و فیلسوف عرب مجال انعکاس یافته است (۴۰۶).

ابن‌الراوندی ابوالحسین احمد بن یحیی یکچند معتزلی و شیعی بود و در مدتی از

عمر گرایشهای الحادی یافت و گویند به فرجام کار توبه کرد و به قولی در همان احوال مرد. به نظر می آید ابتلا به فقر و مشاهده آنکه غالباً در دایره قسمت احمقان مرزوق و عاقلان محروم می مانند از اسباب گرایش او به الحاد و عصیان باشد [۴۵۷]. در واقع کتابهایی را هم که او در ردّ «وحی» و «کتاب» یا بر ضد انبیا و رسول خدا تصنیف کرد بنا بر مشهور به سفارش مخالفان اسلام از یهود و نصارا و مجوس و در مقابل دریافت مُزد نوشت [۴۰۸]. در این همه در تقریر عقاید الحادی جسارت و قریحه قابل ملاحظه داشت و همین معنی نشر اقوال او را در رسالات متعدّدش موجب مزید خشم و ناخرمندی متشرعه می ساخت. ردود متعددی که به وسیله کسانی چون خیاط معتزلی، ابوسهل نوبختی، ابوالحسن اشعری و ابومصور ماتریدی بر آراء و اهواء او نوشته شد وسعت و دوام تأثیر اقوال او را در اذهان متکلمان نشان می دهد. نقد وحی بر مبنای عدم ضرورت بعث انبیای بدان گونه که وی به بر همه منسوب داشته است و حتی در نزد بعضی متکلمان یهود هم از قول وی به آنها انتساب یافته است [۴۰۹] ظاهراً قولی بوده است که وی می خواسته است در نقل آن با اسنادش به براهمه خود را در پشت سر آنها مخفی بدارد. به هر حال خود وی در گرایشهای الحادی ظاهراً می بایست تا حدی از اقوال استاد خویش ابوعیسی وراق (وفات ۲۴۷) متأثر باشد، اما با او نیز مثل معتزله و شیعه در تعدادی مقالات اختلاف نظر یافت، و در ردّ بعضی عقاید او که در واقع تا اندازه ای عقاید خود وی نیز بود به تصنیف رسالات پرداخت، حتی یک جا او را به پیروی از کیش مانی متهم کرد و از اینکه مقالات انبیا را رد می کند و خرافات و حماقات مانویه را باور دارد درخور طعن و ملامت یافت.

در الفهرست ابن الندیم عنوان تعداد قابل ملاحظه‌یی از رسالات ابن الراوندی مذکور است که مقایسه با مآخذ دیگر آنها را کاملتر می کند. چیزی از این کتابها باقی نمانده است اما جالب آن است که خود وی نیز بعضی از آنها را نقض و رد کرده است. اینکه گفته اند در پایان عمر از مقالات الحادی توبه کرد و این رسالات را هم بیشتر به جهت اثبات تبحر خویش در مناظرات تصنیف نمود [۴۱۰] اگر هم درست باشد به هر حال از مسئولیت او در نشر این گونه مقالات الحادی چیزی نمی کاهد. قسمتهایی از رسالات و کتابهای وی که اصل آنها از بین رفته است در طی ردیه هایی که بر آنها نوشته اند باقی است و از آنها می توان پاره‌یی از محتوای اندیشه او را دریافت. از این جمله است کتابی به نام الزمرده که در آن به زعم خود به ابطال نبوت پرداخت و سخنان



اکثم بن صیفی را بهتر از وحی «کتاب» خواند. همچنین کتاب التاج که در آن به اثبات قدم عالم کوشید و ضرورت وجود صانع را انکار نمود. کتاب الدامغ را که شامل طعن بر کتاب خدا بود به الزام یهود نوشت و بعد هم خود او به رد آن پرداخت. کتاب دیگری بنام الفرند تصنیف کرد که ابوهاشم جُبّایی و ابوالحسین خیاط آن را نقض کردند و کتاب مشتمل بر طعن رسول بود. پاره‌یی از اقوال ابن الراوندی را در کتاب المجالس المؤبدیه تصنیف المؤید فی الدین داعی معروف اسمعیلی می‌توان یافت. همچنین ابوالحسین خیاط در کتاب الانتصار تعدادی از اقوال او را نقل و رد می‌کند و این همه طرز تلقی او را از مسئله نبوت و وحی متضمن نفی و انکار نشان می‌دهد. کتاب عبث الحکمه او نیز قول به الزام تکلیف را بر خلق به گمان وی ابطال می‌کند و این قول به ابطال تکلیف هم از جمله مقالات منکران وحی محسوب است و متکلمان در تقریر و اثبات نبوت عامه رد و نقض آن را نیز ملتزم بوده‌اند [۴۱۱].

اما مقالات الحادی رازی - ابوبکر محمد بن زکریا - طبیب و کیمیاگر و حکیم طبیعی (وفات ۵۳۱۳) مخصوصاً به وسیله ابوحاتم رازی (وفات ۳۲۲) داعی اسمعیلی معاصر او و همچنین اسمعیلیه دیگر از جمله ناصر خسرو علوی نقل و نقد شد. اینکه بیرونی وی را تابع ابوالعباس ایرانشهری می‌خواند ظاهراً تا حدی منبع عقاید الحادی او را به طرز تفکر فلسفی مربوط نشان می‌دهد. از مقالات منسوب به وی قول به قدمای خمه [۴۱۲] هم امری است که الحاد او را صبغه فلسفی می‌دهد و البته جایی برای تقیید او به شرایع منسوب به وحی باقی نمی‌گذارد. رازی ظاهراً بر مبنای تفکر فلسفی جمع بین عقل و وحی را غیرممکن خواند و مدعی شد که حاصل عقل ایجاد نظم و صلح است و آنچه از وحی حاصل می‌شود جز اختلاف و نزاع دایم نیست. در نقد وحی و الزام قول به عدم ضرورت بعث انبیا، رازی مدعی شد که افراد انسان با یکدیگر تفاوت ندارند و اینکه یک کس از ایشان از جانب خداوند به هدایت دیگران مبعوث و مأمور گردد معقول نیست. از اینجا دعوی ارباب وحی را همه از نوع مخرقه و نیرنگ خواند و چنانکه از اعلام النبوة ابوحاتم رازی برمی‌آید سخنان ایشان را با یکدیگر متناقض و جمله آنها را مشتمل بر محال خواند [۴۱۳]. به هر حال الحاد رازی جنبه فلسفی داشت از این رو توغل وی در کتب مانویه و اینکه ظاهراً عقاید ثنویه را تأیید هم می‌کرد مانع از آن نشد که در بعضی مقالات اقوال مانویه را نقد کند، مع هذا در عین آنکه در نقد وحی شاید از تأثیر مقالات آنها برکنار نباشد، البته تابع اقوال آنها هم نیست. عنوان دو رساله



او به نام حیل المشتبهین معروف به مخاریق الانبیاء، و نقص الادیان معروف به فی النبوات که بیرونی در فهرست کتب رازی جزو کفریات وی می‌شمارد نظر او را در آنچه به وحی و نبوت مربوط است نشان می‌دهد. مخاریق الانبیاء وی ظاهراً نزد قرامطه هم تأثیر و انتشار قابل ملاحظه یافت و انعکاس آن بعدها به نظام الملک طوسی و سیاستنامه او هم رسید. حتی بعضی احتمال داده‌اند قول منسوب به فردریک دوم پادشاه سیسیل در باب «سه شیاد» هم تا حدی انعکاس مضمون آن بوده باشد [۴۱۴]. این نکته که غیر از متکلمان عامه و خاصه، ابونصر فارابی حکیم معروف اسلامی هم بر اقوال وی و ابن الراوندی ردودی نوشته باشد خطر شیوع مقالات زناده منکران وحی را در جامعه اسلامی عصر وی قابل ملاحظه نشان می‌دهد.

سایر منکران وحی هم، مثل رازی و ابن الراوندی، ظاهراً به نحوی از مقالات زناده متأثر بوده‌اند. در بین کسانی که مقالات زناده را با صبغه فلسفی در بین مسلمین نشر داده‌اند نام ابن المقفع (وفات ۱۴۲ هـ) و ابوعیسی وراق (۲۴۷) نیز درخور یادآوری است. رساله قاسم بن ابراهیم زیدی (وفات ۲۴۶) تحت عنوان کتاب الرد علی الزندیق اللعین ابن المقفع، شهرت زندقه ابن المقفع و انتساب او را به ثنویه مانوی قابل توجه نشان می‌دهد [۴۱۵] قول بیرونی هم که او را به افزودن «باب برزویه» بر کلبه و دمنه، به خاطر ایجاد تزلزل و انحراف در عقاید عامه، متهم می‌کند، متضمن همین اسناد است [۴۱۶]. از مهدی خلیفه عباسی هم نقل است که گفت هیچ کتابی در زندقه ندیدم الا که اصل آن به ابن المقفع می‌رسید [۴۱۷]. ابوعیسی وراق هم، با آنکه در ظاهر منسوب به تشیع بود، از جانب معتزله به زندقه و عقاید الحادی متهم شد، و با آنکه نزد شیعه این اتهام تأیید نشد [۴۱۸]، مقالات منسوب به وی چندان جایی برای تردید در قبول این اسناد باقی نمی‌گذارد. خاصه که ابن الراوندی هم با آنکه خود متأثر از مقالات اوست او را به تأیید و انتصار مانویه منسوب می‌دارد. در واقع عنوان دو کتاب منسوب به او به نام النوح علی البهائم، و کتاب الغریب المشرقی معرف چیزى از عقاید مانویه به نظر می‌رسد، هر چند صحت انتساب این کتابها به او در نزد شیعه محل تردید واقع شده است [۴۱۹]. به هر حال معتزله ابن الراوندی را که اقوال الحادیش مشهور است شاگرد وی دانسته‌اند و حتی الحاد او را از وی مأخوذ شمرده‌اند [۴۲۰] و بدین سان از زناده معروف اسلام، ابن الراوندی به تلقی تعلیم از وی منسوب است.

از دو زندیق دیگر که هم مثل ابن الراوندی در باب وحی و نبوت متهم به گرایش

الحادی شده‌اند ابوالعلاء المعری (وفات ۵۴۴۹ هـ) ظاهراً خالی از گرایش الحادآمیز نیست، اما ابوحیان توحیدی به احتمال قوی از چنین مقالات چیزی به بیان نیاورده باشد. در مورد ابوالعلاء المعری آنچه موجب اتهام به زندقه شده است طرز تلقی آمیخته به شک و بی‌اعتقادی او از ادیان و انبیای الهی است که در اشعار وی هست و یادآور اقوال ابن‌الراوندی و رازی است. اتهام وی به قصد معارضه با «کتاب» در رساله الفصول والغایات خویش، با آنکه از خود رساله این معنی مستفاد نمی‌شود، ممکن است بی‌اصل نباشد. طرز زندگی او خاصه گیاهخوارگی و اجتناب از تأهل هم شاید از گرایش به مقالات زنداقه حاکی باشد، چنانکه لحن قول او در رساله الغفران هم همه جا خاصه در بحثی که راجع به سابقه و شیوع زندقه در نزد اکثر اقوام و اکثر ناس دارد نیز چیزی از توافق قلبی با زنداقه را نشان می‌دهد [۴۲۱]. به هر صورت اگر او را به عنوان زندیق نتوان خواند فیلسوف آزاداندیشی است که در آنچه عام خلق در باب وحی انبیا می‌گویند از حیرت و تردید حالی نیست و مجموع اقوال او حاکی از تصدیق و تأیید وحی به نظر نمی‌رسد.

اینکه ابوحیان توحیدی (وفات ۵۴۱۴ هـ) را هم به زندقه منسوب داشته‌اند و وی را با ابوالعلاء المعری و ابن‌الراوندی زنداقه سه گانه خوانده‌اند خالی از غرابت نیست. شاید ابوحیان هم تا حدی مثل ابن‌الراوندی به سبب ابتلا به فقر نوعی عصیان و ناخرسندی نسبت به تفاوت احوال خلق نشان داده باشد [۴۲۲]. البته ممکن است وی در این اتهام قربانی اغراض و تحریکات مخالفان متنفذ خویش و کسانی امثال اصحاب ابومحمد مهلبی وزیر و صاحب بن عباد شده باشد. قول کسانی که او را بدان سبب که به این گونه مقالات تصریح نکرد از دو زندیق دیگر بدتر خوانند این سؤال را پیش می‌آورد که پس زندقه او از کجا معلوم شد؟ غیر از تندخویی و بدزبانی و بی‌تقیدی او، ظاهراً علاقه به فلسفه و ارتباط با فلاسفه هم در مورد ابوحیان ممکن است سوءظن متشرعه را در حق وی شدیدتر کرده باشد. از این ملاحظات می‌توان دریافت که اصحاب عقل و کسانی که با آنها مربوط بوده‌اند تا چه حد در نزد عامه با سوءظن تلقی می‌شده‌اند و حتی مجرد تحریک و اتهام هم می‌توانسته است آنها را در افواه و اذهان عوام مورد طعن و طرد سازد. به هر تقدیر، رواج شبهات ضد وحی که در دوره اول عباسی مخصوصاً در عهد مهدی خلیفه به زنداقه منسوب شد خلیفه را که با اتخاذ این لقب ظاهراً مایل بود خود را حافظ شریعت نیز نشان دهد به تعقیب و توقیف زنداقه و ایجاد دیوانی خاص - تحت نظر

صاحب الزنادقه - برای تفتیش عقاید در این باب واداشت. در عین حال خود او به مجادلات مذهبی علاقه می ورزید و گویند او بود که اولین بار اهل جدل از متکلمان را به تصنیف کتاب در رد عقاید ملحدان امر کرد [۴۲۴]. بعد از وی هم برخلاف هارون الرشید که به مناقشات مذهبی علاقه یی نشان نمی داد [۴۲۵]، برمکیان که خود آنها نزد هواخواهان خلیفه متهم به زندقه نیز شدند علاقه خاصی به بحث و نظر داشتند، چنانکه مجالس یحیی برمکی غالباً محل طرح و بحث مطالب فلسفی می شد، و از جمله هشام بن الحکم متکلم شیعی در این مجالس تردد داشت و نزد حاضران به چشم تکریم و تقدم هم نگریسته می شد [۴۲۶]. در عهد مأمون بازار این مناقشات رونق بسیار یافت و خلیفه که تمایلات معتزلی و فلسفی داشت با آنکه در تعقیب زنادقه ثنوی گه گاه مثل جدش مهدی خشونت نشان می داد، احتجاجات در عقاید را تشویق کرد، و به احتمال قوی به سبب همین تمایلات فلسفی بود که بعضی از متشرعه وی را امیر الکافرین خواندند [۴۲۷] و متهم به رفض نمودند [۴۲۸]. مجالس سه شنبه او که در آن هر هفته تعدادی از فقها (= متکلمان) و سایر اهل مقالات برای بحث و نظر حاضر می آمدند محل تصادم این عقاید بود [۴۲۹]. حتی در مورد مرتدان هم می کوشید با بحث و حجت آنها را از ارتداد بازآورد [۴۳۰]. طرز برخورد بالنسبه ملایم او با اصحاب مقالات موجب شد که در عهد او مکرر کسانی به جد یا غیر جد به دعوی نبوت برخاستند [۴۳۱]. مأمون معتقد بود غلبه بر مخالفان باید از طریق حجت باشد نه از باب قدرت، زیرا غلبه مبنی بر قدرت با زوال آن از بین می رود، اما غلبه به حجت دوام دارد و از تجدید و تکرار مقالات مردود مانع می آید [۴۳۲].

باری در عهد اول عباسی، هر چند در بین عوام و در محیط حیات فکری رؤسای آنها در مقابل منکران وحی تحریک و تعقیب و تغزیر و تکفیر رایج بود، در خارج از محدوده تفکر عامه دفاع از وحی در مقابل شبهات مخالفان بر مبنای حجت عقلی مورد توجه قرار گرفت و این توجه مخصوصاً به دنبال نشر مقالات مخالفان به ایجاد علم کلام منجر شد که هدف آن تقریر اصول عقاید اسلامی و دفع شبهات و اعتراضات منکران بر اساس حجت عقلی و اقامه برهان بود. البته آنچه بعد از عهد معتزله و اشعری به عنوان علم کلام شامل بحث عقلی در عقاید بود ظاهراً در دوره آنها، مثل دوره قبل از عهد مهدی، به نام «فقه» خوانده می شد - «الفقه فی الدین»، در مقابل آنچه مربوط به علم احکام بود و «الفقه فی العلم» نام داشت. عنوان کتابی هم که در اصول عقاید به امام



ابوحنیفه (۱۵۰ هـ) منسوب است و الفقه الاکبر نام دارد از همین جاست. معهذا بعدها نیز که علم کلام عنوان رسمی آن شد باز همچنان گه گاه از آن به علم «اصول الدین» تعبیر می شد — در مقابل «اصول الفقه» که متضمن مبادی استنباط فروع احکام بود [۴۳۳]. عنوان کتاب اشعری: استحسان الخوض فی علم الکلام از قدیمترین مواردی است که نام کلام برای این علم ذکر می شود.

در وجه تسمیه این علم به عنوان «کلام» البته توجیه جامعی که اختلاف اقوال موجود را در این باب رفع کند وجود ندارد. با آنکه کلام در مفهوم جدل که امر و اشارات مهدی خلیفه در الزام تصنیف در آن باب منصرف به آن است یادآور تعبیر افلاطونی دیالکتیک می نماید و ممکن است در واقع حاکی از تناسب و توافقی که منشأ این تسمیه است باشد، احتمال ارتباط آنها به نحو قاطع قابل اثبات نیست. این هم که چون بحث در کلام الهی - وحدوث و قدم آن - تا حدی منشأ قسمتی از مناظرات و مناقشات کلامی بوده است و ممکن است موجب این تسمیه بوده باشد محل تأمل است، چرا که مباحث عمده این علم محدود به این مسئله نیست. اینکه بعضی نیز آن را علم توحید خوانده اند [۴۳۴] هم البته متضمن تعریفی جامع که شامل تمام مباحث آن بوده باشد نیست. به هر صورت فایده اشتغال بدین مسائل، که جمع بین «صحیح نقل» با «صریح عقل» است و ارشاد طالبان و الزام معاندان را وسیله رهایی اذهان از حسیض تقلید به ذروه ایقان می سازد [۴۳۵]، تمام مباحث ناشی از وحی را که اثبات صانع و الزام تکلیف و توجیه مبدأ و معاد و مسئله نبوت و امامت از آن جمله است نیز در دایره شمول خویش دارد، و کسانی که در این مسائل دفع شبهات را متعهد بوده اند متکلم خوانده می شده اند، در مقابل فیلسوف که هم در این گونه مسائل بحث می کرد اما به توافق با «نقل» متعهد نبود و دفع شبهات را در آنچه به محتوای وحی در اصول عقاید مربوط می شد در عهده نداشت. به هر حال با آنکه در کتب قدمای معتزله و هم در رساله امام اشعری این نام در این معنی تصریح نشده است، اینکه حکیم ابونصر فارابی (۳۳۹ هـ) در احصاء العلوم مطالب این علم را تحت عنوان علم کلام می خواند سابقه این تسمیه را مقدم بر عصر او و لا اقل به اواخر قرن سوم مربوط می نماید.

جالب آن است که خوض در مسائل مربوط به عقاید و آنچه تدریجاً به نام علم کلام موسوم شد، از همان آغاز پیدایش این علم و به احتمال قوی به جهت شباهت و اختلاطی که با فلسفه و علوم منسوب به یونانیان داشت، مورد سوءظن شدید اهل حدیث و



سنت واقع گشت، تخطئه و تحریم شد، و حتی حارث محاسبی صوفی و زاهد معروف که معاصر و مورد تکریم امام احمد بن حنبل بود، به جهت تصنیف کتابی که هر چند نظر به ردّ شیعه و معتزله داشت متضمن مباحث مربوط به کلام بود، از نظر او افتاد [۴۳۶]. در واقع این متشرعه علم کلام را نه فقط بدان جهت که «صحابه» و «سلف صالح» در آن وارد نشده بودند بدعت می پنداشتند [۴۳۷]، بلکه ظاهراً تمسک به دلایل عقلی را در آنچه به وحی مربوط می شود تا حدی متضمن قدح در تکلیف و نبوت یا تردید در آن تلقی می کردند. بعلاوه مخالفان کلام به آیات کتاب مثل آیه: ما ضربوا لك إلاً جدلاً ~ (۵۸/۴۳) و کریمه: و اذأرأيت الذين يخوضون في آبائنا فاعرض عنهم ~ (۶۸/۶) و همچنین به احادیثی مانند: تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق، یا خبر مشهور: عليكم بدین العجایز متمسك می شدند [۴۳۸]. این طرز تلقی آنها از علم کلام قول معروف: من تعمق في الكلام تزندق [۴۳۹] را در افواه انداخت و متکلمان ادوار بعد، از جمله امام فخر، در تأویل ادله مخالفان و اثبات فایده یا ضرورت اشتغال به علم کلام مکرر محتاج به استدلال شدند. با این همه، علم کلام تدریجاً ضرورت و کارایی خویش را در دفع شبهات معاندان نشان داد، و متکلمان معتزلی و بعد از آنها اصحاب اشعری و ماتریدی و تلامذه آنها مباحث آن را تنظیم کردند و اقوال ایشان را در دفاع از وحی و نقل بر اساس حجت‌های عقلی مهتد نمودند. چنانکه در مفاتیح العلوم خوارزمی (ح ۳۷۲) مباحث و مسائل علم به همین نام ذکر و تقریر شد و از اشارت ابن الندیم (ح ۴۰۰-۳۷۷) در الفهرست آنچه را در این زمینه تصنیف شده است می توان با همین عنوان قابل ملاحظه یافت. در این تصنیفها و آنچه بعد از آن به وجود آمد مباحثی که در زمینه دفع شبهات مخالفان مطرح بحث بود تقریر می شد، و هر بحث البته شبهه‌های طبقه یا فرقه‌یی را طرح و حل می کرد. فی المثل شبهه منسوب به براهمه مسئله نبوت عامه را مطرح کرد، و شبهه دهریه بحث در حدوث عالم و وجود صانع را الزام می نمود، چنانکه قول مشبهه مسئله توحید و صفات الهی را پیش می آورد، و قول جبریه مسئله استطاعت و تکلیف را مطرح می ساخت. غالب این مسائل خود موجب طرح مباحث تازه می شد، و این جمله از علم کلام نوعی الهیات به وجود می آورد که در اتکا بر عقل و برهان با فلسفه اشتراک داشت، و در التزام اثبات وحی و نقل از آن جدا می شد. گویی تفاوت آن با فلسفه مخصوصاً در این نکته بود که اهل کلام در بحث عقلی خود را واصل به حقیقت و واجد آن می پنداشتند، اما اهل فلسفه طالب و جویای حقیقت بودند و دایم

برای آنکه از ضلال و انحراف مصون بمانند در آنچه بدان می‌رسیدند شبهه تازه به وجود می‌آوردند و پیوسته در طلب حقیقت باقی می‌ماندند. با این حال در بعضی موارد اتکا بر برهان عقلی و اشتغال بر الفاظ و تعبیرات مشابه کلام را هم مثل فلسفه، و مخصوصاً به سبب ارتباط با آن، در نظر متشرعه همچنان مثل اوایل پیدایش آن مورد سوءظن شدید می‌داشت. بعضی از متکلمان معروف، از جمله امام الحرمین جوینی، در اواخر عمر از اشتغال بدان اظهار ناخرسندی کردند، و امام غزالی که خود در آن زمینه کتب و رسالات متعدد تصنیف کرده بود بعدها در کتاب المنقذ من الضلال خویش آن علم را برای مقاصدی که در پیش داشت غیر وافی یافت و در کتابی به نام الحام العوام عن علم الکلام طرح و بحث آن گونه مسائل را برای عوام ناروا و موجب حیرت و ضلال شمرد، و در احیاء علوم الدین هم آن را با فلسفه مقرون ساخت [۴۴۰].

البته تاریخ کلام را باید از ابوالهذیل علاف آغاز کرد، مناظرات و احتجاجات معتزله و سایر اهل مقالات قبل از وی در واقع تمهید مقدمه برای شروع این تاریخ محسوب است. اینکه سایر معتزله در جهد برای توفیق بین وحی و عقل غالباً عقل را میزان شناخته‌اند، برخلاف آنچه بعضی محققان گمان برده‌اند، سعی آنها را در نیل به آنچه غایت علم کلام است ضایع نمی‌کند، چرا که آنها نیز مثل اشاعره به هر صورت در پی آن بوده‌اند که از عقاید منسوب به وحی در مقابل شبهات معاندان دفاع نمایند. بعلاوه محیط بالنسبه آزاد مناقشات دینی و هجوم عقاید و آراء هندی و یونانی و انتشار مذاهب سمنی و مجوسی هم اتکا بر عقل را بیشتر از هر امر دیگر برای آنها قابل اعتماد نشان می‌داده است.

معهدا در زمان ابوالهذیل این مباحث هنوز به همان نام «الفقه فی الدین» یا «اصول الدین» خوانده می‌شد. این نکته که اشعری با تألیف رساله‌یی به نام استحسان الخوض فی الکلام جزو اولین کسانی بود که نام «کلام» را بر این علم نهاد شاید مستندی باشد برای کسانی که او را بانی علم کلام خوانده‌اند. در هر حال نقش ابوالهذیل در تنظیم و تقبیح مباحث علم کلام آن اندازه هست که در هر حال آغاز تاریخ این علم را بدون ذکر نام او غیر ممکن سازد. ابوالهذیل که به قول ابن الندیم در صد و چهار سالگی در گذشت (۵۲۲۶) مع الواسطه شاگرد واصل بن عطا بود. در مناظره با زنادقه و دهریه و غلات و اهل تشبیه حرارت بسیار از خود نشان داد. با این همه خود او از مقالات مخالفان تا حدی متأثر می‌شد و در مجادله با دهریه و سوفسطائیه تدریجاً به

آراء فلاسفه نزدیک شد. از کتابهای او که ذکر آنها در الفهرست ابن الندیم آمده است چیزی در دست نیست، اما عناوین آنها وسعت حوزه مطالعات و تحقیقات او را نشان می دهد.

ابو اسحق نظام، ابراهیم بن سيار، (وفات ۵۲۳۱ هـ) که خواهرزاده و شاگرد وی بود، بعدها با استاد از در معارضه درآمد و تعدادی از آراء او را رد کرد. وی نیز از ائمه معتزله و از اکابر اصحاب مقالات و مناظرات شد، و اعتراضات او بر آراء ابوالهذیل چنان تأثیری در اذهان یاران وی باقی گذاشت که شیخ بصره خود را به رد و نقض عقاید و شبهات وی ناچار دید. مع هذا آنچه موجب شد تا جنبه های منفی و ضعیف آراء او مورد نقد و طعن فوق العاده مخالفان واقع شود تقریرهای انتقادآمیزی بود که ابن الراوندی از آراء او عرضه کرد. اقوالی که بعدها در کتابهای ملل و نحل از جمله فصایح او نقل شد غالباً از همین اقوال ابن الراوندی مأخوذ بود و همواره متضمن صحت و دقت نیست. برای فهم درست اقوال وی و آنچه از این مقوله در کتابهای فوق منقول است همواره باید به کتب خود معتزله، و مخصوصاً کتاب الانتصار خیاط معتزلی در این زمینه رجوع نمود.

شاگرد و معارض او نظام هم بعدها مثل استاد از جانب مخالفان به عقاید و اقوالی منسوب شد که اصحاب فرق چنانکه رسم ایشان است از آن سخنان تعبیر به فصایح می کنند، و البته در نقل آن اقوال هم آنها را با تبیین وافیه و ادله معقول اصل تقریر نمی نمایند. تصویری که معتزله و اشاعره و سایر فرق در چنین کتابها از یکدیگر عرضه می دارند غالباً از این حیث زیاده از حد مبالغه آمیز و مغرضانه است. به هر حال نظام قول ابوالهذیل را در باب جزء لایتجزی بشدت انتقاد کرد، اما اعتراضاتی که بر قول استاد در نفی جوهر فرد کرد او را به تأیید قول فلاسفه که به اعتقاد آنها عالم نه از اجزاء لایتجزی بلکه از ماده و صورت ترکیب شده است وادار کرد و بالاخره در تقریر اعتقاد خویش ملزم به اظهار قول به طفره و تداخل شد [۴۴۱]، با آنکه مثل استاد ناظر به رد دهریه و زناده بود، در تعدادی موارد به مقالات آنها منسوب یا نزدیک شد. در باره او گفته شد که چون بسیار مطالعه کتب فلاسفه کرده بود سخن فلاسفه را به سخن معتزله مختلط گردانید [۴۴۲].

شاگرد و تربیت یافته او جاحظ، ابو عمرو عثمان بن بحر، (وفات ۵۲۵۵ هـ) نویسنده معروف عرب، که مجموعه آثار او دایرة المعارف قسمتی از علوم عصرش محسوب



می شد، با ابوعیسی وراق (وفات ۲۴۷) و ابن الراوندی (ح ۲۴۵)، که نیز تربیت یافته محیط فکری معتزله و اصحاب حلقه نظام بودند، سه متکلم معتزلی مشرب سوفسطایی گونه عصر خویش بودند که در مسائل مختلف عقاید متناقض اظهار کردند. به تشویق فرق مختلف در تأیید آنها یا رد مخالفانشان کتاب نوشتند، و باز به تشویق دیگران عقاید و آراء خود را نقض کردند، و گویی بدین وسیله می خواستند به شیوه سوفسطاییان قدیم تبحر خود را در جدل و مناظره نشان داده باشند. به هر تقدیر این شیوه جاحظ در تصنیف کتابهای متضاد خویش چون عثمانیه و امامیه و مروانیه و عباسیه و امثال آنها موجب شد که در باب رسالات متضاد ابوعیسی وراق و ابن الراوندی هم کسانی که می خواستند تألیف آن آثار را قاذح در صحت ایمان و اعتقاد ایشان یا انتساب آنها را به فرقه خویش موجبی برای طعن در فرقه خویش نشمرند، آنچه را معتزله در باب جاحظ مدعی بودند و تألیف چنین رسالات را از باب سعی در اثبات تبحر او در جدل و مناظره می خواندند، در حق ایشان نیز ادعا کنند [۴۴۳]، و بدین سان تصنیف آثاری را که وراق و ابن الراوندی در نشر زندقه ایجاد کردند به داعیه اثبات تبحر در جدل منسوب نمایند.

به هر حال در این دوره، چنانکه احوال و آثار ابوعیسی وراق و ابن الراوندی هم در آنچه ابوعیسی تحت عنوان کتاب الامامه و کتاب السقیفه، و آنچه ابن الراوندی تحت عنوان کتاب العروس و کتاب الامامه نوشته اند از آن حاکی است [۴۴۴]، فعالیت شیعه نیز در زمینه علم کلام و مباحث مربوط به آن چشمگیر و کاشف از تقدم آنها بر اهل سنت و حدیث در این گونه مسائل بود. چون در دوره‌یی که امام احمد حنبل (وفات ۲۴۱) علمای کلام را زندیق می خواند، شافعی (۲۰۴) جزای آنها را چوب زدن می دانست [۴۴۵] و المعتمد خلیفه در بغداد از وراقان تعهد می گرفت (۲۷۹) که از معامله کتابهای مربوط به علم کلام خودداری کنند [۴۴۶]، در بین اصحاب ائمه شیعه متکلمان ماهر و صاحب مقاله‌یی چون هشام بن الحکم (وفات ۱۹۹)، ابوالحسن میثمی، علی بن اسمعیل (نیمه دوم قرن دوم)، یونس بن عبدالرحمن قمی (۲۰۸) و فضل بن شاذان (۲۶۰) پیدا شدند [۴۴۷]، و بالاخره در همان عصر امام ابوالحسن اشعری و حتی ظاهراً قبل از او تعدادی از متکلمان خاندان نوبختی اساس علم کلام شیعه را بنیاد نهادند.

از این جمله ابوسهل نوبختی، اسمعیل بن علی (وفات ۵۳۱۱ هـ) از نزدیکان دستگاه خلیفه المقتدر و خصم متنفذ و مقتدر حلاج معروف را باید یاد کرد که شیخ



المتکلمین عصر و در واقع رئیس متکلمان شیعی بود و در دربار خلافت کاتب و دارای منصبی تالی مقام وزارت محسوب می شد. وی که حلاج را به سبب «دعوی بابیت» و داعیه انتساب به امامیه برای اصحاب مذهب خویش مایه خطر می دید در دفع او و اثبات کذبش در این دعوی اصرار و اهتمام فوق العاده به خرج داد و از عوامل عمده توقیف و اعدام او (۳۰۹) بود. علاوه بر آن در رد مخالفان امامیه و نقض اقوال جبریه و معتزله و زناده و فلاسفه آثار بسیاری که تعداد آنها بالغ بر سی و هفت مجلد می شد پرداخت که برخی از آن حکایت از فعالیت او در مناظرات فرق و اهل کلام دارد، از آن جمله کتاب التنبیه در امامت، کتاب تثبیت الرسالة در نبوت، کتاب حدث العالم در نفی قدم عالم و کتابی در باب رؤیت خدای تعالی و محال بودن آن، که از هیچیک از آنها جز بعضی عبارات پراکنده منقول در آثار دیگران چیزی باقی نیست. وی مجلسی داشت که جماعتی از متکلمان در آن حاضر می آمدند، و چنان به بحث و مناظره در مباحث کلام علاقه داشت که در باب عنوان نیابت خاص هم که عده بی وی را شایسته آن می دانستند تصور معارضه و دعوی را نیز به خاطر راه نداد [۴۴۸]. غیر از معارضه حلاج، دعوی شلمغانی معروف به ابن العزاقر که نیز مثل حلاج نخست مدعی بابیت و سفارت بود رد کرد [۴۴۹] و ابن العزاقر، که بعدها معارض حسین بن روح نوبختی از نواب اربعه امام غایب گشت، سرانجام عقاید الحادی ظاهر کرد و به سبب آن گونه دعاوی مورد عقوبت و قتل واقع شد (۳۲۲). با این حال، هم بعضی آثار او که در دوره استقامت نوشته بود در نزد شیعه همچنان معتبر تلقی شد [۴۵۰] و هم دعاوی الحادی او که از جمله شامل قول به حلول بود تا مدتها بعد از وی نزد کسانی چون بنی بسطام و یاران آنها باقی ماند [۴۵۱].

ابو محمد نوبختی حسن بن موسی (وفات ح ۵۳۱۰) خواهرزاده ابوسهل نوبختی و صاحب کتابی در فرق الشیعه نیز، در کلام و مناظرات تبحر و علاقه بسیار داشت، و هر چند از کتابهای عدیده او نیز که بالغ بر چهل اثر می شد چیزی در دست نیست، از مجرد عنوان آنها تبحر وی در کلام و توجه وی به مباحث فلسفه یونانی و اقوال ارسطو نیز استنباط می شود. از این جمله کتاب الآراء والدیانات او، که پاره بی مقولات آن در مروج الذهب مسعودی و تلخیص ابلیس ابن الجوزی و شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید آمده است و ظاهراً ناتمام هم مانده بوده است، حاکی از تبحر وی در مذاهب و دیانات مختلف حتی در آراء و عقاید سوفسطائیه و رواقیان و دیگر فلاسفه یونان و مقالات ثنویه و صابئین و هندوان می نماید، و پیدا است که نقش او را در توسعه علم کلام باید با نظر

تقدیر نگریست. به هر حال وی متکلمی شیعی بود، و به سبب علاقه به فلسفه، ناقلان کتب فلسفه هم در نزد او تردد می‌کردند، و شاید اینکه معتزله هم وی را به مذهب خود منسوب می‌کرده‌اند [۴۵۲] ناشی از آن باشد که یکچند با آن فرقه منسوب و مربوط بوده باشد.

شیخ ابواسحق نوبختی ابراهیم بن اسحق (وفات اوایل قرن چهارم) از اکابر این خاندان و از اعلام متکلمین شیعه محسوب است و اینکه علامه حلی از وی به عنوان شیخ و استاد سخن می‌گوید این دعوی را تأیید می‌کند. از احوال او اطلاعات درستی در دست نیست و درباره اسناد کتابی هم که در باب کلام دارد برای محققان خلطهایی روی داده است [۴۵۳]. این اثر وی که به نام کتاب یاقوت نام دارد به وسیله علامه حلی (۷۲۶) که آن را حاوی مسائل عمده علم کلام می‌خواند تحت عنوان انوار الملکوت فی شرح الیاقوت شرح شده است، و بعد از علامه هم خواهرزاده او سید عمیدالدین حلی عمیدی (۷۵۴) ضمن شرح انوارالملکوت، دوباره به بحث و شرح در یاقوت پرداخته است، و در واقع بین علامه و نوبختی محاکمه گونه‌یی کرده است. به هر حال کتاب یاقوت شیخ ابواسحق نمونه جالبی از قدیمترین تألیفات جامع شیعه را در باب علم کلام و مسائل عمده آن عرضه می‌کند و انوارالملکوت دقایق آن را تقریر و ایضاح می‌نماید. از ردی که بر پاره‌یی آراء خاص اشعری (وفات ۳۲۴) مثل قول به کلام نفسی [۴۵۴] دارد و از اینکه قول محمد بن زکریای رازی (وفات ۳۱۳) را در باب لذت که او آن را عبارت از رهایی از الم می‌خواند رد می‌نماید [۴۵۵] پیداست که تاریخ تألیف کتاب یاقوت و عصر حیات مؤلف را باید در همان دوران ظهور مقالات اشعری دانست. از کتاب دیگر وی موسوم به کتاب الابتهاج که ظاهراً متضمن اثبات ابتهاج برای ذات باری بوده است نشانی در دست نیست و ظاهراً قول وی در این باب با آنچه از بعضی فلاسفه در این مسئله نقل است ارتباط داشته باشد [۴۵۶]. باری، بدان گونه که از مقالات آل نوبخت و سایر متکلمان شیعه بر می‌آید، ظاهراً مدتها قبل از آنکه امام اشعری آنچه را علم کلام اهل سنت تلقی شد بنیاد نهد علم کلام به وسیله معتزله و شیعه اساس ممهد و محکم داشت. با این همه، هر چند در همان عصر ظهور ابوالحسن اشعری، ابومنصور ماتریدی نیز اقوالی شبیه به مقالات وی در رد معتزله و در الزام متکلمان به رجوع به اعتقاد سلف اظهار کرد امام اشعری را از جهت تأثیری قوی که در محیط مناظرات بصره و بغداد باقی گذاشت بنیانگذار واقعی کلام اهل سنت تلقی کرده‌اند. وی که خود تا چهل سالگی

طریقه معتزله داشت، بعد از ترک آن مذهب و انکار مقالات آنها در خلق قرآن، و در نفی رویت و قول به قدرت و اختیار انسان بر فعل [۴۵۷]، در باقی عمر با تصنیف کتب در رد معتزله و با مناظره با مخالفان سعی کرد آنچه را نزد وی اعتقاد اهل سنت محسوب می شد با ادله عقلی اثبات و تقریر کند، و در تبیین این عقاید به طور بارزی راه وسط را که حد فاصل بین حشویه و قدریه و جبریه و معتزله بود پیتس گیرد [۴۵۸]. وی در طرح و تبیین این عقاید نیز کتابهای بسیار نوشت که از آن جمله رساله استحسان الخوض فی علم الکلام، رساله اللمع، و مخصوصاً کتاب مقالات الاسلامیین و رساله الابانه عن اصول الدیانة اساس تعالیم وی را در استعمال ادله عقلی و حدود آن نشان می دهد. با آنکه خود در فروع و فقه به مذهب شافعی و حتی مذهب امام حنبل گرایش نشان می داد، آنچه او به نام عقاید اهل سنت تقریر کرد به آسانی اعتماد اهل سنت را جلب ننمود، حتی پیروان وی که به نام اشعریه و اشاعره خوانده شدند بعدها بعضی دستکاریها را در آن ضروری دیدند.

در بین قدمای اشاعره قاضی باقلانی ابوبکر محمد بصری مالکی (وفات ۵۴۰۳ هـ) که به یک واسطه شاگرد او محسوب می شد مذهب کلامی او را با مزید ادله و با تعدیل و تنقیح لازم به نحو جالبی تبیین و تقریر نمود. در بین آثار وی غیر از کتاب اعجاز القرآن، که از جهت علم بلاغت و مسائل مربوط به نقد ادبی هم اهمیت دارد، کتاب التمهید فی الرد علی الملاحده و الرافضه و الخوارج و المعتزله وی تقریباً الگوی مورد تقلید کلام اهل سنت تلقی شد و باقلانی در این کتاب اقوال ارباب دیانات را هم معروض انتقاد ساخت. قدرت احتجاج وی را غالباً ستوده اند، و اینکه ابن تیمیّه حرّانی او را در بین متکلمان از قدیم و جدید سرآمد و بیمانند خواند [۴۵۹] شاید تا حدی به خاطر احتجاج او با قیصر بیزانس در مسئله انشقاق قمر باشد. چون بر حسب آنچه از قول خود وی نقل است، وقتی همراه عده‌یی از جانب عضدالدوله دیلمی به دربار بیزانس رفت و قیصر در این باب از وی سؤال کرد و عدم شهادت غیر مسلمین را قاذح در صحت وقوع آن خواند، وی داستان مایده عیسی را که نزد نصارا مذکور و مقبول است در مقابل آن حاضر نشان نمود و خصم را به سکوت واداشت. این احتجاج وی به مذاق این بحاث مجاهد و مجادل باید زیاده خوشایند آمده باشد.

اما قول ابن خلدون که در مقدمه تاریخ خویش طرح مباحث مربوط به جوهر فرد و عدم تقرر اعراض را به ابداع وی منسوب می دارد ظاهراً از مسامحه خالی نیست، زیرا



سابقه این بحث به مقالات معتزله می‌رسد، و قول به وجود جزء لایتجزی که ابواسحق نظام در رد آن سعی به جا آورد منسوب به ابوالهذیل علاّف است، و در تقریر آن سهم باقلانی ظاهراً باید فقط این اندازه بوده باشد که تمام لوازم و نتایج حاصل از قول به وجود جزء لایتجزی را استساط کرد و آن را مبنای ادله‌یی جهت مقالات اهل سنت ساخت. در واقع قول به وجود جوهر فرد که فلاسفه ارسطویی و بسیاری از متأخران اهل کلام در نفی آن ادله قوی آورده‌اند در نزد باقلانی و ابوالهذیل و بعضی دیگر از متکلمان از یک سو مبنایی برای اثبات حدوث عالم و جواز معاد جسمانی تلقی می‌شد، و از سوی دیگر قول فلاسفه را در باب ترکیب اجزاء از هیولی و صورت که در استنتاج نهایی غالباً منجر به قول به قدم ماده و نفی حدوث عالم می‌شد نقض می‌کرد، و عدم جواز خرق و التیام در جرم فلکی را که مبنای انکاری یا تأویل آنها از برخی اقوال دعاوی مذکور در وحی می‌گشت باطل می‌نمود [۴۶۰]. در عین حال این قول در نزد باقلانی نفی سببیت را هم که به اعتقاد اشاعره تصدیق به قدرت نامتناهی الهی قول بدان را الزام می‌نماید القا می‌کرد، و به دنبال آن وقوع خوارق و معجزات را هم خالی از الزام شبهه نشان می‌داد، و بدین گونه آنچه را فلاسفه علل و اسباب می‌خواندند اشاعره در مرتبه مُعِدّات قرار می‌دادند، و تبدلات امور را به عنوان تعاقب اعراض به مجرد مشیت و اراده الهی منسوب می‌نمودند، و در حقیقت نفی علت را جزو مبادی عقاید خویش تلقی می‌کردند.

با این همه، مساعی باقلانی و سایر اشاعره تا مدت‌ها همچنان در نزد عامه اهل سنت خاصه حنابله و کرامیه با قبول این علم مواجه نشد و حتی مدت‌ها بعد از عهد باقلانی نیز، شیخ الاسلام هرات خواجه عبدالله انصاری (وفات ۵۴۸۱ هـ) ضرورت تحذیر عامه را از توجه به کلام لازم دید و در این زمینه کتابی به نام ذم الکلام تصنیف نمود. اما حدوث فتنه مذهبی در خراسان به عهد وزارت عمیدالملک کندری (۴۵۰) که منجر به لعن و طرد اشاعره و روافض شد و علمای شافعی را به خروج از خراسان ملزم کرد، سرانجام موجب پیدایش یک مدافع جدید این مذهب در وجود امام ابوالمعالی عبدالملک بن عبدالله الجوینی و جلب حمایت وزیر مقتدر الب ارسلان و ملک‌شاه سلجوقی خواجه نظام‌الملک طوسی شافعی (۴۸۵) از اصحاب این مذهب گشت. در بین علمای اشعری که در این «محنة ثانیه» آزار دیدند و حتی مجبور به ترک خراسان شدند [۴۶۱]، ابوالمعالی جوینی به بغداد رفت و بعد از آنکه چهار سال در مکه و مدینه به تدریس و فتوا پرداخت به دعوت نظام‌الملک وزیر به خراسان بازگشت (۴۵۵) و تا پایان عمر (۴۷۸) با عنوان



امام الحرمین که یادگار دوران تدریس و اقامتش در مکه و مدینه بود در مدرسه نظامیه‌یی که خواجه وزیر در نیشابور برای وی ساخت به ترویج مذهب اشعری و تعلیم فقه شافعی پرداخت و در کتابهایی چون العقیده النظامیه، الارشاد الی قواطع الادله، و الشامل فی اصول الدین مبادی اشاعره را به طرز تازه‌یی بر اصول برهانی و تا حدی نزدیک به منهج فلاسفه تمهید نمود.

ابوحامد غزالی (وفات ۵۰۵ هـ) شاگرد او نیز در علم کلام همین شیوه را دنبال کرد و بیش از پیش به طریقه فلاسفه نزدیک شد و به همین سبب نیز نزد اصحاب حدیث، مخصوصاً مالکیه و حنابلّه بغداد و مصر، به تمایلات فلسفی متهم گشت. کتاب معروف او در این زمینه الاقتصاد فی الاعتقاد از تأثیر فکر و شیوه تقریر امام الحرمین خالی نیست. در بین سایر آثار او که متضمن مسائل کلام و مناظرات است از جمله الرسالة القدسیه، الردّ الجمیل علی من غیر التوراة والانجیل، فضایح الباطنیه معروف به المستظهری و رساله فیصل التفرقه را باید نام برد. اقدام وی به تألیف مقاصد الفلاسفه و سپس به تصنیف تهافت الفلاسفه اشتغال ذهن وی را به فلسفه بیش از آنچه در مناظرات مربوط به کلام مطرح است نشان می‌دهد. مع هذا خود او در اواخر عمر از اشتغال به علم کلام و از صرف اوقات در آن اظهار ندامت داشت، چنانکه در کتاب احیاء علوم الدین نسبت به آن نظر نامساعد اظهار نمود و در المنقذ من الضلال آن را برای هدف خویش هم غیروافی شمرد و در الجام العوام به تحذیر عامه از توجه بدان پرداخت [۴۶۲].

با آنکه طعن غزالی در فلاسفه و مخصوصاً کتاب تهافت الفلاسفه او به حیثیت فلسفه در نزد متشرعه لطمه‌یی قوی وارد کرد و حتی کسانی چون امام شهرستانی مؤلف کتاب الملل والنحل را به تصنیف اثری در نقد مقالات فلاسفه تحت عنوان مصارع الفلاسفه واداشت، کلام از عهد غزالی و حتی از دوره امام الحرمین تدریجاً بیش از پیش به فلسفه نزدیک شد، چنانکه شهرستانی (وفات ۵۴۸ هـ) در نهایه الاقدام فی علم الکلام، امام فخر رازی (وفات ۶۰۶ هـ) در المحصل، سیف الدین آمدی (۶۳۱ هـ) در ابکار الافکار کلام را به طوری با فلسفه آمیختند که متشرعه و امثال ذهبی و ابن حجر آنها را به گرایشهای فلسفی منسوب نمودند. بالاخره در نزد متأخران قوم، چنانکه ابن خلدون هم در باره احوال کلام در عصر خویش اشارت دارد، کلام به نحو بارزی با فلسفه التباس یافت و سرانجام در نزد قاضی عضد الدین ایجی (وفات ۷۵۶ هـ) مؤلف کتاب المواقف، کلام به همین جهت جوهر حیاتی خود را از دست داد و به ضبط و نقل اقوال مختلف و احتجاج در آنها

منحصر گشت. مع هذا نزد متکلمان شیعه، از جمله خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲) مصنف تلخیص المحصل و تجرید الاعتقاد، و شاگرد وی علامه حلی مؤلف کشف المراد و انوار الملکوت، امتزاج با فلاسفه بکلی مانع رشد مستقل کلام نشد و مخصوصاً مسئله امامت و نبوت در تقریر آنها و هم در تبیین ابن میثم بحرانی (وفات ۶۹۹) در قواعد المرام فی علم الکلام ادله جالب و قابل ملاحظه یافت و بدین سان علم کلام، در شکل سبعی آن، هدف نخستین خود را همچنان دنبال کرد.

البته خوض در جزئیات مسائل مربوط به کلام و تطور تدریجی آن در ارتباط با فلسفه در سیر در تاریخ ادیان ضرورت ندارد، اما ذکر این نکته که اثبات امامت در کلام متفرع بر اثبات نبوت خاصه نیز هست محقق را متوجه به اهمیت نقش کلام در تحقیق ادیان می‌کند و نشان می‌دهد که ضرورت توفیق بین عقل و وحی در این مسئله متکلمان اسلامی را مخصوصاً در مقابل نصارا و یهود و مجوس ملزم به بحث در اساس وحی که عبارت از نبوت عامه است می‌دارد. اینجاست که کلام اسلامی جواب به سؤال از قول «ما»، «هل»، «لِمَ»، «کیف»، و «مَن» را در مورد «نبی» وسیله‌ی برای اثبات نبوت عامه و خاصه می‌یابد و بدین گونه ضرورت و فایده خود را در تعیین و تمایزی که با الهیات نصارا و یهود دارد نشان می‌دهد. در واقع قول «ما» در این مورد تعریف «نبی» را مطالبه و تقریر می‌کند، و قول «هل» به این مسئله که آیا وجود وی در نزد عقل متضمن هیچ ضرورتی هست یا نیست جواب می‌دهد، قول «لِمَ» علت غایی وجود نبی و وجه حکمت مربوط به بعث وی را بررسی می‌کند، چنانکه قول «کیف» صفات نبی و آنچه را نبوت بدان تحقق پیدا می‌کند جستجو می‌نماید، و قول «مَن» به تعیین شخص نبی و تخصیص رسول خدا به اوصاف آن ناظر می‌شود [۴۶۳]. البته در باب امامت هم که مورد نزاع عامه و خاصه از مسلمین است جواب به همین «مسائل خمس» کلام شیعه و سنی را از یکدیگر جدا می‌کند [۴۶۴] و نظرگاه آنها را در آنچه به منشأ حکومت مربوط است از هم متمایز می‌نماید.

در مورد سایر دیانات نیز هر جا شبهات مخالفان پیش آمد پیدایش نوعی علم کلام برای دفاع از وحی ضرورت پیدا کرد. اما اگر یک داعی عمده در اشتغال به بحث و نظر در اصول عقاید اقناع نفس در صحت اعتقادات موروث باشد، این نکته که در بین قدمای یهود به سبب رسوخ در اعتقاد موروث فرصتی برای ظهور مباحث کلامی پیش نیامده باشد با توجه به محدودیت آن دیانت به قوم خاص غریب نیست. پیدایش

این فرصت برای مسلمین از همان عهد نزول وحی پیش آمد که معطله عرب در مکه وجود صانع واحد و نبوت عامه را انکار می نمودند و یهود و نصارا در مدینه در مورد نبوت خاصه اظهار شک یا انکار می کردند. در مورد یهود چنین شکوک و شبهات، هر چند بنا بر مشهور در همان عهد انبیا هم اظهار شد، در عقاید عامه رسوخ مستمری نیافت، و تأثیری که در محیط فکری قوم باقی گذاشت غالباً در حدود تفرقه های سیاسی ماقبل داود یا مابعد سلیمان متوقف ماند. مع هذا شک نیست که تبعید بابل و انهدام نهایی اورشلیم به وسیله رومیان و تمام آنچه یهود را در ادوار بعد از عهد سلیمان با عقاید و آراء اقوام دیگر مواجه کرد البته برای قوم دواعی قوی جهت برخورد با این گونه شبهات و شکوک پیش آورد و ناچار احتجاجات عقلی هم برای دفاع از عقاید موروث مأخوذ از وحی انبیا برای ایشان ضرورت پیدا کرد [۴۶۵]. از جمله مسئله خیر و شر و تجویر و تعدیل که لازمه آن است ظاهراً ارمغان دوران تبعید بابل بود و وقتی از طریق ثنویه مجوس در آنجا در بین یهود رخنه کرد در کتاب «ایوب» و قصه او مجال طرح و بحث یافت. همچنین قول به حشر و معاد هم که پاداش اخروی لازمه آن بود و نیز قول به ظهور مسیح خداوند، بیشتر در همین ادوار مصایب ناشی از تبعید و جلای وطن در نزد آنها نفوذ و رسوخ پیدا کرد و موضوع ردّ و قبول گشت [۴۶۶].

برخورد با دنیای هلنیستی روم هم از اسباب آشنایی یهود با فلسفه یونانی شد و در افکار قوم تأثیر باقی گذاشت، چنانکه در آنچه به نام امثال سلیمان خوانده می شود صبغه فکر افلاطونی، و در کتاب جامعه نشان فلسفه رواقی هست و حتی بعضی از اجزای منحول منسوب به تورات (آپوکریفا) هم نشانه هایی از نفوذ فکر فلسفی را نشان می دهد. نفوذ این افکار در برخورد با تجارب و مصایبی که از عهد مابعد سلیمان آغاز شد و در تبعید بابل و پراکندگی عهد رومیان به اوج رسید البته نمی توانست یهود را در مورد عقاید موروث در همان خلوص و رسوخ نسبی قدیم باقی گذارد، از این رو تلاش اهل نظر برای رفع شبهات و تلفیق بین شرع و عقل ضرورت یافت.

اولین اهتمام در این زمینه در عهد مسیحی به وسیله فیلو حکیم یهودی اهل اسکندریه (وفات ۵۰ میلادی) صورت گرفت. به هر چند شریعت موسی را با یقین قاطع منبع حکمت و عین حقیقت تلقی می کرد اثبات توافق آن را با عقل که در نزد وی حکمت افلاطونی تعبیر کامل آن محسوب می شد لازم دید، و نوعی حکمت دینی التقاطی به وجود آورد که در آنچه به شریعت مربوط می شد غالباً تمسک به تأویل



می‌جست. به هر حال غالب حوادث و اشخاص واقعی و تاریخی مذکور در تورات را از طریق تمسک به تأویل رمزی به اوصاف انتزاعی تبدیل می‌کرد. معه‌ذا مدعی بود که حکمت یونانی مأخوذ از شریعت موسی است و با آنکه در تقریر شریعت به طرز تقریر فلسفی نزدیک می‌شد، تعلیم کلامی و فلسفی وی صورت دستگاه مضبوط و منسجمی هم نداشت [۴۶۷]. به هر تقدیر یهودیت خالص باستانی که در مقابل هلنیسم غالباً خود را مقاوم و تأثیرناپذیر نشان می‌داد به این تعلیم توجه زیادی اظهار ننمود و اکثر ربانان قوم مطالعه و تحقیق در این گونه مسائل را تحریم یا تقبیح کردند، و تعلم فلسفه یونانی و اشتغال به این مباحث را امری دانستند بی‌فایده که فقط ساعتی از عمر را باید در آن مصروف داشت که «نه شب باشد و نه روز» چرا که روز و شب را جز به مطالعه شریعت نباید مصروف داشت [۴۶۸].

معه‌ذا در دنیای اسلام، از همان دوران نزول وحی، یهودیت در مدینه به دفاع از خود ناچار شد، و در مقابل انکار نسخ در شریعت متهم به تحریف و تبدیل در کتاب گشت. بعدها نیز در عهد عباسیان، مقارن اعتلای نهضت معتزله و در دوران مجالس مأمون و واثق، ورود در مناظرات با سایر ارباب دیانات را جهت رفع شبهات مخالفان و اتهامات وارد بر شریعت خویش اجتناب‌ناپذیر یافت. تحت تأثیر این مناظرات حتی تفرقه‌های مذهبی تازه‌یی نیز در بین آنها به وجود آمد. عنانیه و قرائیم. اینکه قسمت عمده میراث اندیشه آنها در کلام و فلسفه در این ادوار در بغداد و مصر و اندلس به زبان عربی تصنیف شد با توجه به محیط فعالیت قوم البته قابل درک است. با این حال از بعضی آثار قوم فقط نقلهای عبری و یا لاتینی مربوط به قرون وسطی باقی است.

در بین متکلمان یهود در این ایام داود بن مروان الرقی معروف به المقمّص را باید یاد کرد که ظاهراً در عصر حیات ابن‌الراوندی می‌زیسته است و تا اواسط نیمه دوم قرن سوم هجری (ح ۲۷۶ هـ / ۸۸۴ م) هم زنده بوده است. وی کتابی به نام عشرون مقالات (بیست گفتار) در مسائل مربوط به کلام تألیف کرد که طی آن مسائل مورد بحث معتزله را در ارتباط با شریعت یهود مورد بررسی قرار داد. متن عربی کتاب البته به صورت کامل در دست نیست، اما چون مصنف برحسب عادت اهل تعلیم در آغاز پاره‌یی مقالات اقوال گذشته خود را بر سبیل تلخیص و تکرار به اجمال یاد می‌کند در آنچه باقی است قسمت عمده مطالب کتاب را از روی قراین می‌توان بازسازی کرد. از این جمله چنان برمی‌آید که نویسنده در تقریر بحث خود را ملتزم به ایجاز و در بیان ادله



متعهد به نقل «حجت صادق» می‌یابد. در بین این اقوال از جمله قول وی در ردّ بعضی مقالات ابن‌الراوندی التزام وی را به نقض شبهات مربوط به نبوت عامه نشان می‌دهد. بحثی هم که در باب غائیت انسان و مسئله خیر و شر عالم دارد از توجه او به مناظرات رایج در عصری که در آن بین قدریه و مجبّره در این بابها مباحثات بالنسبه دقیق وجود داشته است حاکی است [۴۶۹].

بعد از وی از سعید بن یوسف الفیومی (ح ۵۳۳۱/ ۹۴۲م) باید یاد کرد که معروف به سعدیا گائون، یا گائون است. وی از پیشوایان بزرگ کلام و حکمت یهود و از ائمه تفسیر و سنن قوم محسوب است و غیر از ترجمه و تفسیر تعدادی از متون دینی، آثار وی از جمله شامل ردّ فرقه‌های مبتدعه یهود هم هست. از این جمله در بین تصنیفات وی کتاب الرد علی عنان، در ردّ عنانیه، کتاب التمییز در ردّ بر قرائیم، و کتاب الرد علی حیویه البلخی شامل بر ردّ حیوی<sup>+</sup> یهودی مرتد بلخی است. در بین آثار کلامی او کتاب الامانات و الاعتقادات متضمن مباحث کلامی و فلسفی است، و کتاب دیگرش موسوم به تفسیر کتاب المبادی شرح یک کتاب منحول منسوب به ابراهیم است با بعضی عقاید یونانی، و سعدیا در شرح آن به نوعی تلفیق بین حکمت یونانی با اعتقادات یهودی سعی دارد. متن عربی کتاب الامانات به وسیله لنداور<sup>+</sup> در شهر لیدن (۱۸۸۰) و متن عربی تفسیر کتاب المبادی با ترجمه فرانسوی آن به وسیله لامبر<sup>+</sup> در شهر پاریس (۱۸۹۱) نشر شده است. سعدیا در این رسالات و سایر آثار خویش می‌کوشد تا معلوم دارد که بین فلسفه و دین هیچ گونه تباین نیست بلکه این هر دو در نیل به حقیقت مؤید و مکمل یکدیگر نیز هستند. الگوی سعدیا در تبیین فلسفه‌ی مبنی بر اعتقادات دینی بدون شک باید آثار حکمای اسلامی بوده باشد [۴۷۰].

تعداد دیگری از صاحب‌نظران قوم را هم در اینجا می‌توان نام برد که سعی در جمع بین وحی و عقل آنها را به فلسفه یونانی و مکتبهای افلاطونی یا ارسطویی سوق داده است. از آن جمله نام ابن جبرول<sup>+</sup> مالقی (وفات ح ۵۴۴۹/ ۱۰۵۷م) مؤلف کتاب معروف ینبوع الحیاة<sup>+</sup> را باید ذکر کرد که متن عربی آن مفقود است، اما ترجمه لاتینی آن شهرت و تداول بسیار دارد. همچنین نام ابن میمون قرطبی (وفات ۵۶۰۱/ ۱۲۰۴م) مصنف کتاب دلالة الحاربین که آراء حکمای اسلامی از طریق آن کتاب در اندیشه

<sup>+</sup> Hiwi, S. Landauer, M. Lambert, IBN Gabirol, Fons Vitae

توماس داکویناس و حتی در آراء باروخ اسپینوزا تأثیر قابل ملاحظه داشت. مع هذا خوض در این گونه آثار بحث را به تطور فلسفه یهود در قرون وسطی می‌کشاند که اینجا مراد نیست. آنچه در اینجا مورد نظر واقع است وجود شبهات و شکوک در اعتقادات قوم است در باب وحی، که در محیط مشاجرات متکلمین و فلاسفه اسلامی بشدت رنگ عقایید و آراء آنها را دارد و هر چند نصارا و مجوس هم در قلمرو اسلام تحت تأثیر این جریانات فکری واقع بوده‌اند ظاهراً متفکران یهود تجانس بیشتری با حکمت و کلام مسلمین نشان داده‌اند. از جمله در بین فرقه قرائیم آثاری در زمینه کلام به وجود آمد که به نحو بارزی از فکر معتزله متأثر به نظر می‌رسید. در آثار اکثر متکلمان یهود، مقالات و اقوالی اظهار شد که با اندک اختلاف می‌توانست به متکلمان اسلامی منسوب گردد [۴۷۱].

جالب آن است که در پایان عهد سلطه اسلام در اندلس هم یک فیلسوف ضد فلسفه نظیر غزالی در بین یهود در اسپانیا پیدا شد و حرکت تازه‌یی به مباحثات کلامی داد. وی حسدای برشلونی<sup>+</sup> (وفات ۵۸۱۳ هـ / ۱۴۱۰ م) معروف به کریسکاس<sup>+</sup> بود که مثل امام غزالی و ظاهراً تحت تأثیر آثار او آخر عمر او، به معارضه با فلسفه برخاست، و هم مثل او کوشید تا نشان دهد که عقل نظری راه به حق نمی‌برد، برای نیل به حق باید به نور وحی که نور خداوندی است استضائه کرد. با آنکه این دعوی مانع از توجه بعضی مستعدان قوم به استمرار در فلسفه نشد، با تمایلات ذهنی متشرعه یهود توافق بیشتر داشت. مع هذا سوء ظن نسبت به مقالات فلاسفه در بین متشرعه یهود هم مثل متشرعه اسلام همچنان باقی ماند، اما با تأثیری که اندیشه حسدای در افکار اسپینوزا بخشید این حکیم بزرگ متوحد تمام اروپا را هم مع الواسطه مرهون غزالی ساخت [۴۷۲] و بدین گونه امام ابو حامد طوسی از یک طریق دیگر نیز غیر از طریق دکارت<sup>+</sup> و پاسکال<sup>+</sup> [۴۷۳] در فلسفه غربی و الهیات مسیحی تأثیر گذاشت. اهتمام حسدای در رد و نقد ابن رشد هم که او را از پیشروان نهضت رنسانس اروپایی ساخت، انتقام یک شاگرد یهودی غزالی از شارح اسپانیایی فلسفه ارسطو بود. که با تصنیف کتاب تهافت التهافت به مبارزه با غزالی و تهافت الفلاسفه او برخاسته بود.

با آنکه کلام اسلامی که از مجادلات فرق پیدا شد در آغاز تکوین در تعدادی مباحث، از جمله مسئله خلق و حدوث قرآن و به قولی در مسئله اختیار و قدر نیز، از

<sup>+</sup> Hasdai Barceloni, Crescas, Descartes, Pascal

بعضی اقوال متألهان مسیحی مخصوصاً در شام و عراق متأثر شد، در بوزنطیه (بیزانس) و اندلس (اسپانیا) و صقلیه (سیسیل) از طریق حکمت و تعلیم در الهیات مسیحی تأثیر گذاشت، و آنچه در نزد آباء کلیسای روم هم به عنوان الهیات اسکولاستیک مدافع ایمان در مقابل عقل شد و بین وحی و عقل توافق و تنفیق ایجاد کرد طی قرن‌ها مع‌الواسطهٔ یهود یا بلاواسطه از حکمت و کلام اسلامی بهره جست و بدین گونه، کلام مسیحی، مخصوصاً در آنچه از غزالی و فارابی و ابن سینا و ابن رشد اخذ کرد، آنچه را کلام اسلامی به وی مدیون بود با بهره‌ی مضاعف از آن باز پس گرفت. البته برخلاف دنیای اسلام که از همان عهد نزول وحی، در خود سرزمین حجاز، با عقاید نصارا و با قول ایشان در باب عیسی مسیح و تثلیث مقدس آشنایی داشت، دنیای مسیحی، چه در بیزانس و چه در روم، از اسلام و تعالیم آن تصور درست و دقیقی حاصل نکرده بود. چنانکه در قلمرو بیزانس آنچه فی‌المثل بارتلمی ادسایی<sup>+</sup> (ح ۹۰۰ م) در مناظره با یک متکلم مسلمان در ردّ نبوت خاصه بدان تمسک می‌کرد [۴۷۴] از حدّ مثنیّ مفتریات بی‌اساس نمی‌گذشت. در قلمرو کلیسای لاتین هم اینکه ریکالدوس دسانتا کرویچه<sup>+</sup> راهب فرانسیسکن در ردّی که بر مسلمین نوشت وحی کتاب را القای شیطانی خواند، و اینکه دانتّه شاعر ایتالیایی در کومدی الهی (دوزخ ۳۷/۳۵) آن کس را که به قول وی «پاستندهٔ بذر رسوایی و نفاق» بود در درک نهم دوزخ جای داد نیز بر همین ناشناخت ناشی از خامی و تعصب عامیانه مبتنی بود.

حتی اینکه یک پاپ روم، سیلوستر دوم<sup>+</sup> (وفات ۱۰۰۳ م) که با فرهنگ اسلامی آشنایی داشت و ضرورت آشنایی درست با عقاید و معارف مسلمین را الزام و تشویق کرد، خود در نزد متعصبان «کاتولیک‌تر از پاپ» به ارتباط با ارواح خبیث و با عالم طلسمات شیطانی منسوب شد، رسوخ تعصب ناشی از جهالت را در این باب در بین عامهٔ نصارا تابع کلیسا نشان می‌دهد. سرت و وحشت از معارف غیردینی آنها را مدتها نه فقط نسبت به یونانیان که فلسفهٔ سرت و آنچه رسولان عیسی با آن مبارزه کرده بودند منسوب به آنها بود بدبین نگه داشت، بلکه نسبت به مسلمین و یهود هم که شارح و مروج آن فلسفه بودند نیز به وحشت و سوءظن دچار ساخت. در فاصلهٔ قرن هشتم تا پانزدهم میلادی که دوران اعتلای حکمت اسکولاستیک محسوب است نیز در بین آباء

<sup>+</sup> Barthélemy d'Edesse, Ricaldus de Santa Croce, Sylvestre II



کلیسا و استادان مدارس و صوامع قوم کسانی پیدا شدند که ورای معارف مأخوذ از کتاب مقدس، هرگونه علم دیگر را به دیده تحقیر یا سوءظن تلقی می‌کردند. چنانکه فلسفه را ابداع شیطان می‌خواندند و معقد بودند که آن را مثل گوساله زرین یهود-گوساله سامری- باید درهم کوبید و خرد و تباه کرد و از ضلال و خطای آن در امان ماند. پطردامیان راهب (وفات ۱۰۷۲م) که خود در اثبات قدرت لایتناهی الهی<sup>+</sup> به استدلال عقلی تمسک می‌کرد اما بر ضد فلاسفه سخن می‌گفت: افلاطون را بدان سبب که خواسته بود اسرار طبیعت را بشناسد، فیثاغورس را بدان جهت که کوتیده بود طول و عرض کره ارض را بررسی کند، و اقلیدس را به خاطر تعلقی که به اشکال هندسی نشان داده بود درخور تحقیر و ملامت می‌یافت و اشتغال به تعلم علمی را که مایه رستگاری و نجات نگردد ناروا تلقی می‌کرد [۴۷۵]. لان‌فران<sup>+</sup> اسقف کانترِبوری<sup>+</sup> (وفات ۱۰۳۸م) هر چند استفاده معقول و متعادل از بحث نظری را برای اثبات حقایق دین خالی از فواید نمی‌دید، تمسک به چنین ادله را، بدان جهت که اسرار و لطایف اعتقادی کلیسا، از جمله قیام از مردگان را برای خداوند که حیاتش ابدی است، مورد سؤال قرار می‌داد، غالباً تقبیح می‌کرد.

نزد کسانی چون سنت آنسلم<sup>+</sup> (وفات ۱۱۰۹م) هم که او را بانی واقعی حکمت اسکولاستیک شمرده‌اند تجویز اشتغال بدین مباحث موقوف به این شرط بود که طالب علم قبل از آنکه در مراتب ایمان به رسوخ تام نایل آید از ورود در این امور اجتناب نماید و به هر حال راضی نشود که وحی مقدس کتاب به وسیله عقل بحثی در معرض تحقیق و امتحان واقع گردد. مع هذا نزد آنسلم برای آن کس که در اعتقاد مسیحی به مرتبه ایمان راسخ رسیده باشد سعی در اینکه آن اعتقاد را از طریق عقل نیز ادراک کند مانعی نداشت، و وی حتی نفی ارزش عقل را در ادراک دقایق ایمان مخالفت با رسم و راه رسولان و آباء قدیم کلیسا شمرد [۴۷۶]. خود او به اتکای همین عقل مبنی بر ایمان به تقریر ادله در اثبات صانع پرداخت. البرت کبیر معروف به آلبرتوس ماگنوس<sup>+</sup> (وفات ۱۲۸۰م) حکیم متأله اسکولاستیک و استاد توماس داکویناس<sup>+</sup> معروف به سن توماس (وفات ۱۲۷۴م) که الهیات مسیحی در تقریر آنها به رنگ فلسفه درآمد، با وجود

<sup>+</sup> De Divina Omnipotentia, Lanfranc, Archbishop of Canterbury.

St. Anselm, Albertus Magnus, Thomas d'Aquinas



مسترب فلسفی، تا حدی مثل امام فخر رازی و خواجه نصیر در دنیای اسلام، همچنان به تمایلات کلامی خویش پایبند ماندند. آلبرت با جد تمام کوشید تا معلوم دارد عقل و وحی هر چند عین یکدیگر نیستند باری با یکدیگر تناقض ندارند، و به هر صورت در عقایدی که وحی تعلیم می‌کند آنچه عقل به نحو قاطع آن را رد نمی‌کند و با این حال از عهده اثبات آن هم بر نمی‌آید از مقولهٔ اموری است که در ورای قلمرو عقل قرار دارد. به اعتقاد وی عقل انسانی در واقع فقط اموری را به نحو کامل می‌تواند ادراک نماید که آن امور مبادی تعقل‌پذیری را در ذات خویش داشته باشند، اما در عالم حقایقی هست که چون این مبانی را همراه ندارند عقل از ادراک آنها عاجز می‌ماند. این قول به وسیلهٔ توماس داکویناس تنقیح و تأیید شد و وی نشان داد که از جمله مسئلهٔ تثلیث<sup>+</sup>، مسئلهٔ تجسد الوهیت<sup>+</sup>، و مسئلهٔ خلق از عدم<sup>+</sup> از همین مقوله است و عقل را به ادراک حقایق آنها راه نیست [۴۷۷]. در کتابی که وی بر ضد کفار<sup>+</sup> نوشت بیشتر بر دلایل عقلی اتکا نشان داد، اما در عین حال تأکید کرد که اصول دیانت مسیح را با مجرد ادلهٔ عقلی نمی‌توان اثبات کرد، درک مبادی آن محتاج به قبول وحی است. اینکه خود او با آنکه بعدها در شمار قدیسان درآمد (۱۳۲۳م) بلافاصله در سالهای نخستین بعد از مرگ مورد تخطئهٔ اولیای کلیسا واقع شد و تعدادی از آراء واقوالس مردود اعلام گشت (۱۲۷۷م) یک نمونه جالب از سوءظن چاره‌ناپذیر اولیای کلیسا نسبت به بحث عقلی در مسائل مربوط به وحی و عقاید محسوب است.

در بین نمونه‌های دیگر ماجرای تخطئهٔ روسلینوس<sup>+</sup> (وفات ۱۱۲۰م) را می‌توان یاد کرد که چون قول به ذهنی بودن کلیات را در مورد تثلیث مقدس هم صادق شمرد از جانب کلیسا مورد تعقیب و تضییق واقع گشت و با نهایت خفت مجبور شد حرف خود را پس بگیرد. همچنین داستان پترآبلارد (وفات ۱۱۴۲م) را باید ذکر کرد که به علت انتساب به قول بر تقدم عقل بر وحی، از جانب ارباب کلیسا تخطئه گشت و به حکم پاپ تا پایان عمر به زندان کلیسا افتاد. سی ژردُ برابان<sup>+</sup> (وفات ۱۲۸۱م) نمونهٔ دیگر است که از مروجان تعلیم ابن رشد بود و چون قول به قدم عالم و نفی معاد به او منسوب شد کارش به دیوان تفتیش عقاید کشید (۱۲۷۷) و محکوم به حبس گشت و در همانجا

+ Trinity, Incarnation, Creation ex Nihilo, Contra Gentiles, Roscelinus, Syger de Braban

به طوری مشکوک به هلاکت رسید. نظایر این حوادث موضع کلیسا را در قبال مباحث نظری، مخصوصاً در آنچه با امر وحی ارتباط دارد، به نحو بارزی نامساعد نشان داد. در حقیقت به رغم ظهور بعضی متفکران مستقل، دنیای اسکولاستیک در تمام دوران قرون وسطی به شعار «باور می‌کنم تا درک نمایم»<sup>+</sup> متعهد و ملزم بود، از این رو الهیات آن هر چند رنگ فلسفی هم داشت در حقیقت از مقوله کلام محسوب می‌شد و آن هم کلام متکی بر وحی. حتی دانس اسکات (وفات ۱۳۰۸م) که می‌کوشید تا عقل را از درگیری با آنچه خوض در آن برایش مایه دردسر می‌شد و همچنین راجریکن (۱۲۹۲) که عدم علاقه اصحاب مدرسه را به «تجربه و تحقیق مستقل» درخور ملامت می‌یافت، همچنین ویلیام اکام<sup>+</sup> (۱۳۴۹م) که با اظهار شک در اقوال بعضی متألهان خود را معروض سوءظن کلیسا ساخت [۴۷۹] ملتزم به قبول تقدم ایمان بر عقل بودند چرا که کلیسا ورای این قول نمی‌توانست چیزی را مجاز بشمرد [۴۷۸] و این دعوی که «در خارج از کلیسا هیچ رستگاری نیست»<sup>+</sup> شعار آن بود.

در عهد رنسانس که شعار هومانیستها بازگشت به دنیای باستانی بود قلمرو وحی در دنیای مسیحی غرب بار دیگر با شبهات اهل شرک که رسولان و آباء قدیم آن را تخطئه کرده بودند مواجه شد. با آنکه هومانیستها علاقه به مسیحیت را بکلی انکار نمی‌کردند، قدسیت کلیسا نزد آنها محترم نماند، و بعضی از آنها محاورات افلاطون را کمتر از «عهد جدید» متضمن حقیقت نمی‌شمردند. مارچلیوفچینو<sup>+</sup> شاگردان خود را به جای آنکه «برادر مسیحی» خویش بخواند «برادر افلاطونی» خویش خطاب می‌کرد. وی حتی شمع در دست مثل آنچه در کلیسا رسم است مجسمه افلاطون را همچون «قدیسی» محبوب تقدیس و نیایش می‌کرد. ماکیاولی اخلاق مسیحیت را از جهت حیات عملی درخور انتقاد نشان می‌داد و اخلاق عهد شرک باستانی را بر آن ترجیح می‌داد. اراسموس<sup>+</sup> در رساله اندر مدح حماقت<sup>+</sup> در بین سایر عبث‌کاریهایی که جزو فواید حماقت محسوب می‌کرد تعالیم کلیسا را هم در آنچه به وحی انجیل و معجزات عیسی مربوط می‌شد مطرح ساخت. در قرن روشنایی که اصحاب دایرة المعارف اعتماد بر عقل رایگانه وسیله ادراک خواندند وحی بار دیگر معروض نقد عقلی گشت. ولتر در اکثر آثار

<sup>+</sup> Credo ut intelligam, William of Ockam, Nulla Salus extra Ecclesiam,

Marcelio Fecino, Erasmus, L' Eloge de la folie

طنزی یا جدی که نوشت اذهان را به رهایی از این قیود دعوت کرد. کنت چندی بعد در آنچه در نقد عقل محض و عقل عملی نوشت معوم کرد که ایمان را بر پایه عقل نظری نمی توان بنا کرد، آن را باید بر عقل و وجدان متکی نمود. این طرز تلقی از عقل و ایمان، که بعدها مکتبهای فکری متعدد بر اساس آن بنا شد، سعی کلیسا و وارثان اسکولاستیک قرون وسطی را در تلفیق مجدد بین عقل و وحی بیحاصل ساخت، و اهتمام شلایرماخر<sup>+</sup> (وفات ۱۸۳۴) و امثال او که ایمان را به مقوله احساس و الهام مربوط کرد نیز جز اعلام تجزیه بین عقل و وحی حاصلی نیاورد [۴۸۰]. قول آلبرشت ریچل<sup>+</sup> (وفات ۱۸۸۹م) که تجربه دینی را برتر و مهمتر از اعتقاد تلقی کرد هم متضمن اثبات توافق بین وحی و عقل نبود. با آنکه کلیسا از همان عهد رنسانس برای ایجاد مجدد یک الهیات اعتقادی<sup>+</sup> اهتمام کرد و از جمله در قرن شانزدهم ملکیورکانو<sup>+</sup> با تقریر مجدد از عقاید سن توماس کوشید تا الهیات مسیحی را در یک نظام منسجم فکری<sup>+</sup> تبیین کند حاصل کار وی عقیم ماند. تجدید مکتب سن توماس<sup>+</sup>، هم جز احیای اسکولاستیک بیحاصل ثمری نداد و تلفیق واقعی بین عقل و وحی در قلمرو اعتقادات کلیسا منجر به توافق اذهان در این باب نگشت.

باری اگر احتجاجات متکلمان و اقوال فلاسفه همراه با مقولات ابن سینا و غزالی و ابن رشد دنیای اسکولاستیک مسیحی را در الهیات با مسائل تازه مواجه ساخت، دنیای مزدیسنان مجوس نیز در قسمتی از این مباحث وارث احتجاجات عهد ساسانیان بود، و در آنچه به عهد اسلامی مربوط می شد نیز آشنایی آن از محیط فکری و دینی بصره و بغداد عهد اول خلافت عباسیان آغاز گشت. دانایان مجوس در این ادوار و کسانی چون آذرفرنبغ و مرتان فرخ، که مسائل مربوط به این مناظرات به وسیله آنها حل و تقریر شد، طرح تازه‌یی از یک نوع یزدان شناخت (الهیات) به وجود آوردند که اوج آن در مجموعه موسوم به شکندگمانیک و چار (گزارش گمان شکن) شامل قسمت عمده مباحثات کلامی مزدیستان در قرن سوم هجری بود، و هر چند اقتضای احوال ادامه این فعالیت فکری و جدلی را در قرون تالی برای آنها غیرممکن ساخت، این کتاب و همچنین بعضی اجزای کتاب دینکرت که خود یک مأخذ عمده آن محسوب می شد ابعاد اندیشه دینی را در نزد

+ Schleiermacher, Albrecht Ritschl, Dogmatic Theology, Melchior Cano, Systematic Theology, Neo-Thomism



مزدیستان عصر به نحو قابل ملاحظه‌یی پرداخته و متعالی نشان می‌دهد. اینکه حیوی بلخی که سعدیا گائون متکلم یهودی در ردّ وی رساله‌یی جداگانه نوشت تحت تأثیر این کتاب به ردّ عقاید موروث پرداخته باشد دامنۀ نفوذ این اثر و قوت استدلال آن را معلوم می‌دارد [۴۸۱] در واقع آنچه در این کتاب در ردّ و انحصار دین یهود و نصارا آمده است به احتمال قوی مأخوذ از منابع بازمانده از عهد ساسانیان باید باشد [۴۸۲]. نقدی هم که از مانویت دارد از مسائل عصر و محیط فعالیت معتزله و زنادقه حاکی است.

در مناظرات مزدیستان با متکلمین، مسئلۀ آزادی اراده و مسئلۀ ثنویت در مبدأ خیر و شر دو موضوع اساسی و عمده بوده است. البته اعتقاد ثنویت که در تقریر قوم آزادی اراده را نیز الزام می‌کند در نزد مسلمین اساس مقالات مجوس تلقی می‌شده است، این ارتباط بین ثنویت و قول به اختیار به همین سبب قول القدریۀ مجوس عده‌الامه را در باب قایلان به آزادی اراده در نزد مخالفان این فرقه قابل توجیه ساخته است. در باب تداول و رواج این قول در ادبیات دینی مزدیستان شواهد بسیار هست و از مفهوم آزادی اراده نیز در زبان قوم تعبیر به آزادت کامیه (آزاد کامی) می‌کرده‌اند [۴۸۳]. معهذا مسئله در نزد فرقه زرروانی به راه حل دیگر منجر می‌شود و گرایشهای جبری را الزام می‌دارد. اما مسئله مورد اختلاف با معتزله، مخصوصاً مسئله ثنویت و توحید بوده است که مزدیستان ظاهراً برای آنکه از اسناد شر و عبث به صانع خیر اجتناب نمایند در این مورد ثنویت را ضروری می‌یافته‌اند. اینکه در دینکرت از جمله آیه کریمه: کلّ بوم هوفی شأن (۲۹/۵۵) و آیه شریفه: لا ملئج جهنم منک و ممن اتبعک (۸۵/۳۸) را به گمان خویش مستلزم اسناد عبث و ظلم به خداوند و محل اعتراض می‌یابد [۴۸۴] مبنی بر الزام ضرورت در تنزیه صانع خیر در نزد آنها و حاکی از منشأ فکر آزادی اراده در اعتقاد مزدیستان است.

این نکته که معبد جهنی هم قول به قدر (آزادی اراده) را چنانکه شهرستانی و مقریزی نقل کرده‌اند از ابویونس سنویه از اساورۀ ایرانی اخذ کرده باشد تأثیر این اعتقاد مزدیستان را در پیدایش فرقه قدریه — و همچنین معتزله — معلوم می‌دارد. در نامه‌تنسر هم، که متن پهلوی آن در دست نیست و بعضی نیز در صحت اسناد آن به عهد اردشیر یا خسرو تردید و تردد اظهار کرده‌اند، اشارتی هست مبنی بر لزوم تعادل بین طلب (= ناشی از اختیار) و قضا و قدر (= منشأ جبر) که جالب است، تشبیه این تعادل به تساوی بین دو «تای» بار مسافر که بدون آن مرکب وی از حرکت باز می‌ماند هم که در تقریر این



معنی هست [۴۸۵]، هرگاه اصالت اسناد اثر به یک متن پهلوی مسلم باشد، معلوم می‌دارد که قضیه امر بین امرین در مسئله جبر و تفویض نیز باید به یک قول مشابه در فلسفه اخلاقی مزدیسنان مسبوق باشد. مناظره با ثنویه در بصره، به عهد عباسیان، مخصوصاً به وسیله ابوالهذیل علاف دنبال شد و چنانکه از روایات برمی‌آید، کتابی که وی به عنوان میلاس تصنیف کرد به اسم مجوسی به همین نام بود که شیخ معتزله در طی مناظره وی و یارانش را مجاب و متقاعد ساخته بود. در بغداد عهد مأمون هم، حضور آذرفرنبغ پیشوای قوم در مجالس مناظره مأمون خلیفه از رساله پهلوی گجسنگ ابالیش مستفاد می‌شود، و این رساله کوچک در عین حال وسعت دامنه مباحثی را که در این مجالس مطرح می‌شده است شایان توجه می‌سازد. قول مرتان فرخ مصنف شکند گمانیک و چار که چند جا در طی این کتاب از مجاهدات خویش در بررسی ادیان و عقاید سخن می‌گوید [۴۸۶]، و اشارت رساله پهلوی مینوی خرد به گفته «دانا»یی که گفت: «اگر معلوم است که دین ایزدان راستی است و قانون ایشان نیکی است ~ چرا بیشتر مردمان کیشها و گرایشهای گونه گون دارند (که) بیشتر آنها ~ نیکو نیست ~ و برای تشخیص این امر باید رنج برد» [۴۸۷]، نیز تداول و رواج چنین جستجوها را در عصر فعالیت متکلمان نشان می‌دهد، و تا حدی یادآور قول برزویه طبیب در مقدمه کلیله و دمنه ابن مقفع نیز هست و پیدا است که منع این مناظرات و جستجوها به وسیله متوکل عباسی و اصحاب حدیث مورد حمایت امثال او تا چه اندازه باید به توسعه فعالیت متکلمان و به رشد کلام لطمه زده باشد.

## دین و فلسفه

فلسفه که بر وفق تعریف، علم به حقایق اشیاء را چنانکه هست و در حد طاقت بشری، غایت خویش می سازد [۴۸۸] بی آنکه مثل کلام خود را ملتزم به دفاع از وحی و متعهد به توافق با شرع کرده باشد، در بحث از مسائل مربوط به مجردات خارج از ماده، و آنچه تحت تصرف حس و تجربه انسان نیست تقریباً اکثر اوقات به آنچه در تعالیم ادیان و آراء متألّهان اهل کلام است منتهی می شود. اگر چه همیشه جستجوی آن به تأیید آن آراء و تعالیم منجر نمی گردد. اما فلسفه در جستجوی این حقایق البته در محدوده امور مجرد باقی نمی ماند و در واقعیت امور مجرد هم همیشه مثل آنچه در ادیان معمول است همیشه با نظر تأیید و اثبات نمی نگرد. با این حال در آنچه به سؤالهایی نظیر مبدأ عالم و حدوث و قدم آن، یا مسئله ماده و روح مربوط می شود، و مخصوصاً در آنچه فلسفه عملی بر آن مبتنی است، و خیر و سعادت و حسن و قبح اشیاء که غایت اخلاق و هدف سیاست مدن محسوب است بدون آن تحقق نمی یابد، و قول شرایع در ضرورت بعث رسل و لزوم معاد و پاداش اخروی با آن ارتباط دارد، فیلسوف هم تحت تأثیر محیط تربیت و به عنوان وارث مفاهیم سنتی خواه ناخواه به جوابهایی که از جانب شرایع و در محدوده احتجاجات متکلمان به چنین مسائل داده شده است واقع می شود، و جز در موارد نادر که فکر بر آنچه هست طغیان می کند و عقاید و سنن جاری را مانع سیر و بسط خویش می یابد، غالباً جوابهایی را که دین حاکم و سنت جاری بر محیط و عصر وی تحمیل

می نمایند می پذیرد، و حاصل عدم تعهد وی با آنچه تعهد اهل کلام بدان منتهی می شود توافق می یابد، و آنجا که این توافق مورد تردید واقع شود به دفاع از فکر یا تأویل در وحی می پردازد. تمام تاریخ فلسفه در آنچه خارج از اقوال مبنی بر نفی مجردات است در همین معنی خلاصه می شود و از همین جاست که فلسفه هم مثل کلام، غیر از مسائل مربوط به امور غیر مجرد، لا اقل در آنچه به مجرد نفس و بقای روح بعد از موت، اثبات مبدأ عالم مربوط می گردد، و حتی اعتقاد به معاد که جز معدودی از فلاسفه غیر اسلامی در نفی آن اصرار نشان نداده اند، با مقالات ارباب دیانات ارتباط پیدا می کند و سیر در ادیان، نظری اجمالی بر تحول عقاید فلسفی را هم لا اقل در آنچه به این مسائل مربوط می شود الزام می کند.

در مورد این مسائل، مثل تعداد دیگری از مباحث فلسفی، تاریخ ادیان سابقه فکر و تحول آن را دقیقتر از تاریخ فلسفه تقریر می کند. از جمله در مورد مسئله مجرد نفس که فلسفه آن را لازمه قول به ابدیت آن و مغایرتش با بدن تلقی می کند، مطالعه تطبیقی در اعتقادات دینی اقوام بدوی و غیر بدوی این نظر را القا می کند که این قول تا حدی شاید تعبیری از آرمان بقای بعد از موت و وحشت از فنای قطعی بعد از قطع حیات باشد. ظاهراً اولین امری که این آرزوی بشری را برای وی قابل تحقق جلوه داده است خوابهایی بوده است که در آن، مردگان بر ایشان ظاهر می شده اند. البته این ظاهر شدن در رؤیا نزد آنها حاکی از استمرار حیات در دنباله موت و متضمن اعتقاد و اعتماد بر ابدیت روح و مغایرت جوهری آن با بدن باید تلقی شده باشد، و نیایش نیاگان که نزد بعضی محققان منشأ حیات دینی از آنجاست [۴۸۹] نیز مربوط به همین طرز تلقی از روح باید باشد. چنانکه اعتقاد به آلهه و وجود مشیت حاکم بر عالم از احساس عجز انسان در نیل به بسیاری مقاصد برای وی حاصل می آید که غالباً بستگان و نزدیکان وی نیز از کمک در انجام آن عاجز می آیند، و از جمله در عروض بیماری و خشکسالی و ناتوانی، این احساس انسان را به نیرویی که مافوق نیروی انسانی اوست متوجه می کند، و در انتظار جلب کمک این نیرو به تضرع و ابتهال و نذر و قربانی وا می دارد، و این امید او را از احساس تنهایی و وانهادگی بیرون می آورد و وجود نیرویی غیر مرئی را که در همه امور تصرف دارد موجب استظهار او می سازد، و او حتی در یک جامعه پیشرفته هم نمی تواند خود را از توجه و تمسک به این نیروی فایق بی نیاز بیابد. از اینجاست که پلوتارک (فلوטרخس) خاطر نشان می کند که شما ممکن است در دنیا بلادی عاری از

دیوار و بارو، فاقد خانه و مدرسه و خالی از پول و فرهنگ پیدا کنید، امت و قومی که بدون خدا و بدون آداب و مناسک و عبادات و نذور باشد هیچ کس ندیده است [۴۹۰]. همچنین قول به معاد و پاداش اخروی، که خود مبنی بر اثبات وجود خدا و امید به حیات مجدد و اعتماد و بر عدم انقضای نهایی حیات در عروض مرگ است، از امید انسان به اینکه سرانجام خیر بر شر غالب آید و نیکوکار و بدکار هر یک سزای کار خویش را بیابد مبتنی است. البته بدون این امید، زندگی برای انسان لغو و عبث می‌نماید، و آن کس که به حق دیگری تعدی می‌کند از هر دغدغه‌ی مصون می‌ماند، و آن کس هم که مورد تعدی واقع می‌گردد هیچ تسلی و امیدی برای احقاق حق پیدا نمی‌کند و این همه، عالم را لاجرم تسلیم هرح و مرج مستمر خواهد داشت. و این نکته البته در بین اقوام بدوی به صورت روشنتری قابل درک می‌نماید.

بدین گونه عمده‌ترین مسائل فلسفی که بدون حل خوش‌بینانه آنها زندگی انسان عبث و پوچ و خود انسان محکوم به یأس و خذلان واقع خواهد شد خیلی پیش از آنکه با جوابهای فلسفی مواجه شود در نزد اصحاب دیانات مطرح بوده است، و آنچه متفرع بر این مباحث می‌شود و اهل فلسفه به حل و طرح آنها علاقه نشان داده‌اند، و از جمله شامل جبر و اختیار و خیر و شر و اتقان عالم و عنایت الهی و سعادت و شقاوت خلق است، قبل از آنکه در فلسفه مجال طرح یابد در نزد اصحاب دیانات مطرح شده است، و فلسفه بعدها کوشیده است تا آنها را از صورت مجرد اعتقاد بیرون آورد و کسوت برهانی در آنها بپوشد.

البته فلسفه هم، مثل بسیاری علوم و فنون، با طلوع فرهنگ یونانی با روشنی بیشتری مجال جلوه یافته است، اما یونان نه مبتکر مسائل فلسفی است نه اولین یا آخرین جوابها را به این مسائل داده است. درست است که لفظ فلسفه یونانی است اما خود یونانیان از دیرباز به تقدم شرق در این باب اذعان کرده‌اند [۴۹۱]. البته این قول معروف که ظاهراً از طریق آباء مسیحی شام و مصر در بین مسلمین راه یافته است و در دنبال دعاوی یهود عهد هلنیستی مدعی است اقدمین حکمای یونان شاگرد مع الواسطه داود و سلیمان یا مستفید از تعلیم و ارشاد ابراهیم و موسی بوده‌اند [۴۹۲] جز همان شایعات مأخوذ از مهاجران یهود در عهد هلنیستی مأخذی ندارد. اما در این باب هم که بسیاری از فلاسفه یونان با کاهنان مصر و پزشکان آن سرزمین مربوط بوده‌اند و تعدادی از آنها در عهد هخامنشی یا بعد از آن در بابل و آسیای صغیر و ماد و پارس مسافرت یا تلمذ



کرده‌اند و حتی با هند و تعالیم هندوان هم آشنایی داشته‌اند امروز تقریباً تردید نیست، و طبیعت فکر فلسفی هم پیدایش آن را بدون زمینه قبلی و از عدم محض<sup>+</sup> یا تنها از اثر آنچه یونان پرستان غربی آن را «معجزه یونان» خوانده‌اند اقتضا نمی‌کند، چنانکه قرابت بین دین و فلسفه هم که از دیرباز با وجود تنازعهای ظاهری در بسیاری مسائل با یکدیگر مشترک بوده‌اند نیز مقتضی آن است که برخلاف آنچه هنوز گاه ادعا می‌شود [۴۹۳] فلسفه در عرصه وسیع دنیای باستانی اختراع قوم کوچک یونان نبوده باشد، و در نزد ادیان مختلف دنیای شرقی از بابل و مصر و ایران و هند نیز وجود فکر حکمت و شیوه فلسفی امری محقق باشد. هر چند این قول با مذاق اروپایی که غالباً با نوعی رعونت ساده‌لوحانه از بالا به شرق نگاه می‌کند موافق نباشد.

در مورد مصر، از گواهی افلاطون در رساله تیمائوس، و از آنچه ارسطو و دیگران هم گفته‌اند تقدم آنها در حکمت بر می‌آید، و این هم که در تورات (اول پادشاهان ۴/۳۰) حکمت سیلمان را از حکمت جمیع مصریان افزونتر می‌خواند لا اقل حاکی از تقدم ایشان بر یهود ماقبل سلیمان نیز هست، و اشارت اومیروس (اودبسه ۴: ۲۲۹ ~) هم در باب اشتهار مصریان به طب، که بعدها با حکمت طبیعی و الهیات در میراث تعلیم یونانی اتصالی انفکاک ناپذیر یافت، در باره تقدم آنها بر یونان جای تردید باقی نمی‌گذارد. اینکه افلاطون (جمهور ۴/۴۳۶) علاقه مصریان را هم مثل فنیقیان متوجه به کسب مال می‌داند و علاقه به کسب دانش را خاص قوم یونانی می‌خواند، با آنکه از گرایشهای بیگانه دشمنی<sup>+</sup> خالی نیست، در حد قابل تصدیقی که در آن هست شاید یک عامل تفوق نهایی یونان را در تعقیب این مسائل نشان می‌دهد. هر چند که در این جریان نیز محیط ایونی آسیای صغیر و ارتباط با مغان بابل و پارس نمی‌تواند در تدارک اسباب این توفیق و تفوق خالی از تأثیر باشد.

تعلیم زرتشت و آنچه مغان به او منسوب می‌کرده‌اند تأثیری انکارناپذیر در بسط و توسعه فلسفه یونانی داشت. پاوزانیاس<sup>+</sup> اهل لودیه (لیدی)، که در اواسط قرن دوم میلادی می‌زیست (ح ۱۵۰م) و کتابی در احوال یونان دارد، مدعی است که نخست بابلیها (کلدانیان) و مغان به ابدیت روح قایل شدند و یونانیان و مخصوصاً افلاطون این نکته را از ایشان اخذ کردند [۴۹۴]. هر چند این دعوی خالی از مسامحه نمی‌نماید، اما

+ Ex Nihilo, Xenaphobie, Pausanias

در مورد افلاطون آشنایی با تعلیم مغان و با فرهنگ ایران باستانی از همه آثارش پیداست و لاجرم فکرش از تأثیر این آشنایی البته خالی نیست، چنانکه قول به ثنویت روح و جسم هم، که تناسخ یک نتیجه آن است، در نزد اصحاب فیثاغورس ظاهراً مدتها بعد از خود وی و در حوالی قرن اول قبل از میلاد شایع شد [۴۹۵]، که این نیز از تأثیر عقاید شرقی حاکی است. بعلاوه قدیمترین مکتبه‌های فلسفی یونان در ولایات ایونی به وجود آمد که در قسمت عمده تاریخ قبل از اسکندر خویش تابع امپراطوری ایران و به هر حال یک محیط شرقی محسوب می‌شد. ایونیا در آن ایام مرکز ارتباط شرق و غرب بود و تعجب نیست که سکونت در چنین محیطی از اسباب عمده شکوفایی فکر فلسفی در بین یونانی‌زبانان این نواحی باشد که نبوغ آنها و علاقه‌یی که به قول افلاطون به کسب علم داشتند فلسفه را به مثابه یک میراث تثمیریافته تدریجاً به اوج بی‌سابقه‌یی رسانده باشد.

باری اساس فلسفه در مفهوم سنتی آن نخست در یونان م مهد شد و از نواحی ایونیا در آسیای صغیر آغاز گشت. اکثر فلاسفه ماقبل سقراط در بلاد ملطیه<sup>+</sup>، افسوس، فلازمانیا<sup>+</sup> و قولوفون<sup>+</sup> و ساموس<sup>+</sup> به وجود آمدند. از این روست که حکمت ماقبل سقراط را حکمت ایونی نیز خوانده‌اند، و شاید آن را اگر فلسفه اولایی طبیعی بخوانند درست‌تر باشد، چرا که بحث آنها در عناصر ارکان طبیعت شامل مبادی وجود بود که فلسفه اولی<sup>+</sup> نیز همان است. از این جمله ثالیس (طالس) ملطی (وفات ح ۵۴۶ ق م)، که بر وفق اشارت هرودوت (I/۱۷۰) ظاهراً اصل شرقی داشت و به تعبیر ارسطو (متافیزیک آ، ۹۱۳) پدر فلسفه محسوب است [۴۹۶]، در شناخت مبدأ نخست<sup>+</sup>، که همه ایونیا آن را در عناصر و مواد طبیعت جستجو می‌کردند، چنانکه ارسطو (متافیزیک آ، ۳) نقل می‌کند، آن را عبارت از آب شمرد. اینکه او آب را به چه جهت مبدأ نخست عالم می‌خواند مهم نیست، مهم این است که فکر او متوجه شد به اینکه اشیاء باید یک مبدأ نخستین کلی و مشترک داشته باشند که ذات و ائیس<sup>+</sup> آنها را توجیه کند و در عین حال اسطقس<sup>+</sup> آنها و هم مرجع و مآب آنها باشد، چنانکه هریک از اشیاء نمودی از این مبدأ واحد به شمار آید.

بدین گونه، فلسفه اولی<sup>+</sup> که نزد ارسطو (متافیزیک آ: ۲) با مفهوم وجود در معنی

+ Miletus, Klazomenai, Kolophon, Samos, Proto-Philosophia, Arche, Ousia, Stoixeia

کلی و نه با جزئیات آن سروکار داشت در همین طرز تلقی ثالیس ملطی از مفهوم مبدأ نخست شروع شد، و اینکه ارسطو وی را موجد علم طبیعی می خواند (متافیزیک آ: ۳) در واقع دعوی بی حجت نیست. این نکته هم که باز بر وفق روایت ارسطو (کتاب النفس ۴۱۱ الف)، به اعتقاد ثالیس همه چیز مشحون از خداست نه فقط مفهوم آنچه را «روح عالم» خوانده می شود بلکه در عین حال تصور مفهوم وحدت وجود (همه خدایی)<sup>+</sup> را نیز در نزد این پدر فلسفه یونانی نشان می دهد، و قرابت بین فلسفه و اعتقادات دینی بدوی را در باب اصالت ارواح<sup>+</sup> هم معلوم می دارد. هر چند قول او را می توان بر قیاس عالم به انسان که منشأ اعتقاد به وجود حیات در ماده<sup>+</sup> در اعتقاد قدمای قوم است دانست [۴۹۷]. به هر حال با اندیشه و تعلیم ثالیس مسائلی در یونان مطرح شد که فلسفه هنوز بعد از قرنهای بیهوده برای آنها جواب قطعی جستجو می کند و هنوز بحث در آنها همچنان باقی است. وجود، ذات، نمود و مبدأ اشیاء. بعضی دیگر از فلاسفه ایونی هم، مثل همین پدر فلسفه، مبدأ نخستین را در ماده جستجو کردند هر چند ماده در نزد آنها بکلی مجرد از روح (حیات) تلقی نمی شد. آناکسی منس<sup>+</sup> (ح ۵۲۵ ق م) مبدأ نخست را عبارت از هوا دانست و در عین حال مدعی شد که هوا نه فقط جسم ما را حیات می بخشد، حیات عالم هم ازوست. هرقلیطوس (هراکلیتوس)<sup>+</sup> اهل افسوس (ح ۴۸۳ ق م) این مبدأ را عبارت از آتش دانست، اما آتشی که هرگز نمی میرد و پیداست که مبدأ بودنش جز این ابدیت را برایش اقتضا نمی کند و در عین حال تبدیل دایم در عالم را تحقق می دهد. توجه به این تحول دایم سابقه یک فکر فلسفی کهنه و ظاهراً مادی است که در تاریخ فلسفه بعدها اشکال گونه گون یافت. قول اناکسی ماندرس<sup>+</sup> (ح ۵۴۵ ق م) شاگرد ثالیس هم که مبدأ نخست را یک ماده نامتغییر به نام لایتناهی (اپیرون)<sup>+</sup> شمرد از همین مقوله حکمت طبیعی اولی است و این ماده لایتناهی به اعتقاد وی هیچیک از صورتهای ماده نیست و لیکن بالقوه همه چیز و همه صورتهای را در خود دارد [۴۹۸].

باری بی آنکه خوض در جزئیات این اقوال و در آنچه از تدقیق در نتایج آنها عاید فلسفه می شود لازم آید، از همین اشارات آغاز فکر فلسفی را، حتی در اشکال مادی

+ Pantheism, Animism, Hylozoism, Anaximenes, Heraclitus, Anaximandros, Apeiron



خویش، متضمن توجه به روح و حیات و دگرگونیهای عالم می توان یافت. اما این نکته که قول هرقلیطوس تبدیل دایم را منشأ مفهوم صیوریت ساخت و با آنکه آتش را مبدأ نخست خواند مبدأ نخست را امری ثابت و متعین نشمرد، آن را دایم در حال «شدن» نشان داد و متضمن قول به کثرت بود، نزد برمانیدس (پارمنیدس)<sup>+</sup> که منکر کثرت بود با نقد و اعتراض مواجه گشت. این حکیم الیایی مدعی شد که امر متغیر و تبدیل پذیر معروض شناخت واقع نمی شود و حتی نمی تواند مبدأ نخست باشد، آنچه واقعیت دارد وحدت و ثبات است و بدین قرار عالم امری واحد، لایزال، لایتجزی و مصون از تبدیل و تغیر است، و این قول مبدأ نخست را عبارت از وجود - وجود محض و کلی - شمرد و با طرح مسئله وجود معرکه تازه‌یی در عرصه فلسفه پدید آورد چنانکه فلسفه از آن پس دچار بردید چاره‌ناپذیر هاملت<sup>+</sup> شد: بودن یا نبودن، مسئله این است<sup>+</sup>. در عین حال این قول دستاویز مباحثات فلسفی شد. از یک جانب سوفسطاییان از جمله زنون<sup>+</sup> الیایی (ح ۴۳۰ ق م) را برای نفی کثرت و انکار حرکت که لازمه آن است وارد معرکه نمود، و از جانب دیگر دیمقراطیس<sup>+</sup> (ح ۳۷۰ ق م) را با نظریه معروف به جزء لایتجزای<sup>+</sup> وی که مفهوم وجود ثابت و عاری از تبدیل را با تجربه عادی حیات مغایر می یافت داعی بازگشت به مبدأ مادی وجود کثرات ساخت.

داستان فلسفه در یونان و مشاجرات سوفسطاییان و سقراط و تعالیم کسنوفانس<sup>+</sup> و اناباذقلیس (امپدکلس)<sup>+</sup> و فیثاغورس<sup>+</sup>، که در مقالات بعضی از آنها فلسفه بیش از پیش به مبادی عرفانی و دینی نزدیک شد، در اینجا مجال طرح و بحث مشروح ندارد. معهذا اشارت به این نکته خالی از فایده نیست که از حکمای ماقبل سقراط، کسنوفانس (ح ۴۸۰ ق م) پیشرو مکتب الیایی مثل سقراط فیلسوف و مصلح اجتماعی بود. وی در مورد الوهیت با عقاید عامه که متضمن تشبیه و تجسیم بود مبارزه کرد، برخلاف شرک تجسیمی رایج در یونان، خدا را وجودی واحد و متعال می دانست که از هیچ حیث با انسان شباهت ندارد، «از جسم و حواس ظاهر منزله است و تمام وجودش بصر و قلب و سمع است» و از همه اینها ترفع دارد [۴۹۹]. عبارت معروفش در نقد تشبیه عامیانه، که تصور عامه را در باب خداوند تعبیری از کمال مصور در ذهن محدود خود آنها می خواند و

+ Parmenides, Hamlet: To Be or not to Be, that is the question, Zenon, Democritus, Atom, Xenophanes, Empedocles, Pythagoras



در حکمت دینی غالباً به صورتهای مختلف و مشابه نقل شده است، نقش تفکر وی را در تحول فلسفه دینی نشان می دهد [۵۰۰].

غیر از کسنوفانس که از پیشروان قول تنزیه در الهیات محسوب است، انبازقلیس و فیثاغورس از حکمای قبل از سقراط و همچنین افلاطون و ارسطو از حکمای بعد از وی در تحول فلسفه نقش قابل توجه داشته اند. این چهار تن را با خود سقراط مسلمین حکمای خمسه یا موصوفان به حکمت خوانده اند [۵۰۱]. هر چند تاریخ فلسفه الهی در یونان با این حکمای پنجگانه هم بدرستی تصویر نمی شود تأثیر این جماعت را در آنچه بین دین و فلسفه رابطه استوار ایجاد می کند باید قابل ملاحظه شمرد.

از این جمله احوال انبازقلیس (ح ۴۲۳ ق م) خالی از مبالغات افسانه آمیز به نظر نمی آید. وی که بنابر مشهور از قبول فرمانروایی که به وی پیشنهاد شد قطع نظر کرد و به حکمت روی آورد، چنانکه از یک منظومه او به نام «تطهیر»<sup>+</sup> برمی آید، ظاهراً با جمعیت اورفئوس<sup>+</sup> و اصحاب اسرار<sup>+</sup> ارتباط داشته است. تعلیم وی نیز در بعضی موارد خالی از عناصر عرفانی نیست، حتی قول او در این باب که توالی محبت<sup>+</sup> و غلبه<sup>+</sup> حاکم بر تحول دوری عالم و منشأ جمع و تفرقه اجزاء بلکه موجب جریان کون و فساد در کثرات آن است تعلیم او را برای نتایج عرفانی مستعد می دارد، و عبث نیست که بعدها آثاری از مکتب نوافلاطونی به او منسوب شده است. آراء این انبازقلیس مجعول<sup>+</sup> در ردیف سایر آثار نوافلاطونیان در عرفان اسلامی تأثیر جالبی بخشیده است و البته رنگ نوافلاطونی دارد و چندان به آراء خود او مربوط نیست.

احوال فیثاغورس (ح ۵۰۰ ق م) هم مثل احوال انبازقلیس از خلط و گراف بسیار خالی نیست، از جمله قصه مسافرت او به مصر و بابل بدان گونه که در روایات هست محل تأمل می نماید. به هر حال ظاهراً قسمتی از آداب و عقاید اخوان فیثاغورسی که اصحاب و تلامذه وی بوده اند با تعالیم شخصی او خلط شده باشد. این اخوان فیثاغورسی اهل ریاضت و سلوک بوده اند، از برخی محرمات از جمله اکل حیوانی اجتناب می کرده اند، به التزام سکوت، حفظ طهارت و مراقبت نفس پایبند بوده اند. از تعالیم منسوب به فیثاغورس که برحسب یک قطعه از انبازقلیس (دبلس<sup>+</sup> ۷۰۰) و یک روایت هرودوت

+ Ktharmoi, Orpheus (Orphée), Mysteries, Philia, Nikos, Pseudo-Empedocles, Diels

(۹۵/۴) قول به تناسخ از آن جمله بوده است چنان برمی آید که وی زندگی در عالم جسمانی را نوعی غربت<sup>+</sup> تلقی می کرد، جسم را مقبره روح می دانست، برای نیل به نجات وی تطهیر و تزکیه را الزام می نمود و غیر از آن، چنانکه افلاطون (جمهوری ۶۰۰ ب) نقل می کند، تفکر و مطالعه را به عنوان طریقه حیات توصیه می نمود. جنبه عرفانی و مذهبی که در تعلیم او و در مراسم و عقاید اخوان فیثاغورسی وجود داشت بعدها آنچه را به نام او «وصایای ذهبیه» خوانده می شد نزد نوافلاطونیان از جمله یمبلیخوس<sup>+</sup>، مورد توجه خاص قرار داد و در ردیف سایر آثار نوافلاطونیان در حکمت و عرفان مسلمین شهرت و تأثیر قابل ملاحظه بخشید [۵۰۲]. چنانکه قول او در باب عالم که آن را کل متوافق الاجزاء<sup>+</sup> می خواند نیز عنصر فکری قابل ملاحظه یی را در عرفان و حکمت دینی به وجود آورد [۵۰۳].

در باره سقراط (۳۹۹ ق م) عمده اطلاعات ما مأخوذ از دو شاگرد او گرنفون<sup>+</sup> و افلاطون است و آنجا که بین این دو روایت در باب او توافق باشد در صحت روایات راجع به او اعتماد بیشتری هست. چنانکه اعتذارنامه او یا به قول حکیم ابونصر فارابی احتجاج او با اهل آتن [۵۰۴] در هر دو روایت هست و اصل واقعه را واقعیت تاریخی نشان می دهد. همچنین آنچه را افلاطون (فایدون ۹۶ ب) از قول خود او در باب اشتیاقش به تعلیم فلسفه طبیعت نقل می کند از نمایشنامه ابرها (۲۰۰...) اثر اریستوفانس<sup>+</sup> هم که در واقع تا حدی هجونامه بلکه ادعانامه یی بر ضد سقراط است (مقایسه با اپولوگیا ۱۸) نیز می توان قابل تأیید یافت و بدین گونه از طریق مطالعه تطبیقی در اسناد موجود، شخصیت او را از شخصیت افلاطون که بعضی محققان آنها را زیاده از حد با هم وابسته یافته اند جدا کرد. در باب تعلیم خود او و شاگردش افلاطون و همچنین در باره ارسطو و فلسفه او در مجالی وسیعتر سخن رانده ام [۵۰۵] و خوض مجدد در جزئیات آن اقوال در اینجا ضرورت ندارد.

این اندازه گفتنی است که توجه سقراط به نظام احسن که در عالم هست و آن را مولود تصادف یا معلول علتی غیر عاقل نمی داند (فایدون ۹۷ ث) در تعبیری که بعدها نزد متألهان ادیان یافت از ادله عمده اثبات باری تلقی شد، و خود از جمله اقوالی است که او را سر حلقه فلاسفه الهی نشان داد. مع هذا سقراط خود مدعی حکمت نبود و مثل سوفسطاییان عصر هم داعیه تعلیم فلسفه و بلاغت اهل جدل را نداشت. آنچه وی در

+ Apodemia, Iamblichus, Cosmos, Xenophon, Aristophanes

طرح سؤال زیرکانه ماهو (آن چیست؟)<sup>+</sup> در طی محاورات خویش از مدعیان طالب جواب آن می شد همان حقایق اشیاء بود که در فلسفه - به مفهوم سنتی آن - اصل مطلوب به شمار می آمد. از اعتذارنامه وی در روایت افلاطون (آپولوگیا ۲۱ ~) نیز برمی آید که او به حکم احساس نوعی رسالت الهی و وجدانی در جستجوی حقیقت به نقادی عقل و حاصل آن پرداخته است، از همین جهت و نه از جهت پیروی از شیوه مجادلات سوفسطایی، عقاید مدعیان را به محک می زده است. به هر تقدیر آنچه خالی از غرابت نیست آن است که نزد عامه به سوفسطاییان منتسب شده است، و تا حدی هم به همین عنوان از جانب مخالفان به انکار الوهیت متهم گشته است. اما برخلاف سوفسطاییان عصر، که یا مثل پروتاگوراس<sup>+</sup> (۴۱۱ ق م) وجود آلهه را مورد تردید می ساخته اند [۵۰۶]، یا مانند گورگیاس<sup>+</sup> (۳۷۵ ق م) در وجود همه چیز شک می کرده اند [۵۰۷]، قول وی اگر هم شامل قبول آلهه عوام اهل تجسیم نبود، متضمن نفی الوهیت هم نمی شد، و بی شک ارتباط با سروش (دایمون)<sup>+</sup> و اعتقاد به نظام احسن و غایت کمال در عالم و همچنین ادعای تأیید خویش از جانب خدای معبد دلف (آپولوگیا ۲۱) او را از پیشروان فلسفه الهی می سازد، و تسلیم به شهادت و استنکاف از استغاثه و استرحام یا فرار از محبس در نزد او باید از ایمان راسخ به الوهیت و وجود عالم ماورای حیات حسی حاکی باشد.

شاگرد او افلاطون (۳۴۷ ق م) معروف به افلاطون الهی، که تربیت فکری و لااقل قسمتی از آراء فلسفی خود را به سقراط مدیون بود، فلسفه را چنان جدی گرفت که بعد از وی، چنانکه رالف امرسون تا حدی با مبالغه‌ی مستعار در رساله مردان نمونه خویش خاطرنشان کرد، فلسفه در اذهان خاص و عام تقریباً عبارت شد از افلاطون و افلاطون عبارت شد از فلسفه، چنانکه گویی بعد از او دیگر چیزی بر مقولات او افزوده نشد [۵۰۸]. ارسطو هم که با نقد «واقعیت مثل» نتایج حاصل از تعلیم استاد را غالباً درخور نقد و اعتراض یافت تقریباً تا آخر افلاطونی باقی ماند [۵۰۹]. در حقیقت با آنکه بعدها در تلفیق و تألیف آراء استاد و شاگرد اهتمام به عمل آمد و با آنکه ارسطو تا پایان هرگز از تحت تأثیر افلاطون خارج نشد، اختلاف آنها نماینده دو طرز تلقی متقابل از احوال عالم بود و سعی در انکار آن بیحاصل شد. مع هذا این نکته که ارسطو هم چون از

+ To ti estin, Protagoras, Gorgias, Daimon



طریق نوافلاطونیان به مسلمین رسید، بیش از آنچه در واقع بود افلاطونی به نظر می‌آمد، اهتمام در جمع بین رایی حکمین در رساله‌یی که فارابی به این نام تصنیف کرد امری تحقق‌پذیر به نظر آمد و هرگز این فکر شلگل<sup>+</sup> که در تقریر تفاوت جهان‌بینی آنها مدعی شد هر کس از مادر به دنیا می‌آید یا افلاطونی است و یا ارسطویی [۵۱۰] برای وی و سایر شارحان اسلامی یا سریانی به نظر نیامد. اینکه در نزد مترجمان سریانی و شارحان اسلامی ارسطو، کتاب الربوبیه (اثولوجیا)<sup>+</sup> که زبده‌یی از پاره‌یی مقالات افلوپین (پلوتینوس)<sup>+</sup> معروف به شیخ یونانی بود به ارسطو منسوب شد، همچنین این امر که رساله معروف به کتاب العلل یا کتاب الايضاح فی الخیر المحض که هم به ارسطو منسوب شد از شروح نوافلاطونی ابرقلس (پروکلوس)<sup>+</sup> مأخوذ بود [۵۱۱] و نیز رساله تفاحه در باب نفس که به تقلید رساله فاذن افلاطون جعل شده بود منسوب به ارسطو و متضمن قول او در باب بقای نفس بر طریقه افلاطونی بود [۵۱۲]، زمینه آمادگی مسلمین را برای جمع و تلفیق بین تعلیم فلاسفه و عرفان صوفیه را هم، آن گونه که در تقریر فارابی و ابن سینا انعکاس یافت، فراهم آورد و بدین سان فلسفه یونان در برهانی‌ترین صورت خویش که تعلیم ارسطو بود به قلمرو عرفان و دین وارد گشت.

با آنکه تعلیم افلاطون و ارسطو در آنچه مورد عمده اختلاف آنهاست اینجا حاجت به تفصیل ندارد، اشارت گونه‌یی به مقالات آنها بر سبیل اجمال شاید از فایده رفع ابهام خالی نباشد. البته در اینکه غایت فلسفه علم به حقایق اشیاء است بین آنها اختلاف نیست، اختلاف در آنجاست که ارسطو (۳۲۲ ق م) این حقایق را عبارت از صورت محسوس اعیان می‌داند، و افلاطون آن را صورت معقول آنها تلقی می‌کند و صور محسوس را جز سایه و عکس صور معقول نمی‌داند. اختلاف در باب این صور معقول که افلاطون از آن تعبیر به مُثُل (ایده)<sup>+</sup> می‌نماید و آنها را واقعی می‌خواند، و ارسطو آنها را از مقوله امور ذهنی و انتزاعی می‌شمرد، در اکثر مسائل مابعدالطبیعه که فرع این مسئله محسوب می‌شوند بین دو حکیم موجب اختلاف شده است که خوض در جزئیات آنها در اینجا مورد نظر نیست اما توجه بدان برای دفع توهم توافق لازم است، بعلاوه در سیر ادیان هم تفاوت این دو طرز تلقی از حقایق برای شناخت تفاوت در جهان‌بینیهای اصحاب دیانات خالی از فایده نیست.

+ F. Schlegel, Theologia, Plotinus, Proclus, Ideés



به هر تقدیر فلسفه یونان قبل از آنکه در ظهور مکتب نوافلاطونی اسکندریه بخش عمده سرمایه خود را در شروح و تفاسیر اصحاب آمونیوس ساکاس<sup>+</sup> و پلوتینوس و فروریوس<sup>+</sup> و ابرقلس<sup>+</sup> به حساب ذخیره تعلیم مشایی و افلاطونی بریزد و از آن جمله تعلیم تازه‌یی به وجود آورد که افلاطون و ارسطو را در تقریری جدید از آراء آنها به هم نزدیک کند، از همان عهد ماقبل سقراط تا پایان دنیای شرک باستانی، خط سیرهای دیگری نیز در جستجوی آنچه حقایق اشیاء بر قدر طاقت بشری تلقی می شد طی کرد که شامل بعضی مقالات بدیع بود، و بعضی از آنها بعدها در قلمرو روم هم نشر شد و مورد توجه واقع گشت. هر چند این فرصت برای تمام این تعالیم حاصل نیامد. باری از جمله مقالات نوع اخیر تعالیم اناکساگوراس<sup>+</sup> (وفات ح ۴۲۸ ق م) را باید ذکر کرد، که از ایونیابه آتن آمد و قبل از سقراط در آن شهر به اتهام بیدینی مورد تعقیب رؤسای عوام واقع شد اما به سرنوشت سقراط دچار نشد. وی که «عقل»<sup>+</sup> را مایه نظام عالم می دانست از پشروان قول به ثنویت روح و ماده بود و از یاران پریکلس<sup>+</sup> سیاستمدار معروف آتن و مورد حمایت او محسوب می شد. بدان سبب که در توجیه پدیده‌های عالم به اسباب طبیعی متمسک می شد و به اساطیر و اوهام رایج قوم تسلیم نمی شد از جانب عوام که ظاهراً بیشتر قصد ایذاء پریکلس را داشتند متهم شد به اینکه از خورشید و ماه سلب الوهیت می کند و به قول سقراط در روایت افلاطون (آپولوگیا ۲۶) آنها را عبارت از توده‌هایی از سنگ و خاک می خواند، و با آنکه این اتهام وی را در قوانین آتن مستوجب حکم مرگ می کرد وی به سعی و پایداری پریکلس از مرگ رست (۴۳۱ ق م) و چهار سال بعد در تبعید وفات یافت [۵۱۳].

در دوران بعد از سقراط مخصوصاً مقارن منازعات و تحریکات بین یونان و مقدونیه عهد اسکندر، فلسفه هم از یک سو بر تعالیم جزمی اصحاب اصالت تعقل<sup>+</sup> شورید، و از سوی دیگر کوشید تا اخلاق را از جستجوی فضیلت در اعتدال منحرف کند. از این جمله آنچه پیرون<sup>+</sup> (فورون) حکیم شکاک<sup>+</sup> (ح ۳۰۰ ق م) تعلیم می کرد و تا حدی بازگشت به حاصل تعلیم برخی از سوفسطاییان عهد سقراط تلقی می شد طغیان بر ضد تعلیم منسجم و جزمی<sup>+</sup> اصحاب ارسطو بود، و آنچه به وسیله دیوجانس (ذوجانس)

<sup>+</sup> Ammonius Saccas, Porphyrius, Proclus, Anaxagoras, Nous, Periclès, Rationalists, Pyrrhon, Sceptic, Dogmatic, Cynic

کلبی القا می شد عصیان بر ضد اخلاق و فضیلت بود. پیروان که شاید در مسافرت هند - در سپاه اسکندر - چیزی هم از عقاید شکاکان هند را آموخته بود تا حدی به تقلید اقوال منقول از گورگیاس و پروتاگوراس علم را بسی حواند و تعلیق در حکم را الزام کرد، و پیروان وی حتی در حسن و قبح اخلاقی نیز این رأی را تسری دادند. دیوجانس (۳۲۳ ق م) که اهل تقشف بود در الزام استغنا از آنچه برای حیات فردی زاید می نماید حتی آداب و قیود مربوط به عفت و نزاهت را هم درخور ترک و بی اعتنایی می یافت. قصه روز با شمع گشتن بر گرد شهر، مثل تعدادی دیگر از آن افسانه ها که از وی نقل است، گزندگی و بدزبانی کلبی وی و یارانش را در معامله با خلق به صورت نوعی بی ادبی وقاحت آمیز جلوه می داد. هر چند که این گزندگی و وقاحت ظاهراً منشأ شهرت و تسمیه کلبی برای آنها نباشد [۵۱۴]. به هر حال کلبیها این بی اعتنایی به اخلاق عمومی را لازمه بی تعلقی تلقی می کرده اند، که به گمان ایشان رهایی از دغدغه خاطر و نیل به سکون باطن رعایت آن را بر ایشان الزام می کرد.

اپیکور (اپیکور) حکیم مادی و حسی مشرب معروف (وفات ۲۷۰ ق م) که در پیروی از طریقه قورناییها [۵۱۵]، تعلیم فلسفی او التزام لذت را توصیه می کرد نیز تا حدی مثل کلبیها نیل به لا قیدی را فضیلت شمرد، اما راه آن را نه در ترک تمتع بلکه در ادراک آن - در حد اعتدال - نشان داد و لازمه نیل به این فضیلت را هم نه فقط رهایی از وحشت مرگ بلکه ایمنی از خشیت آلهه می دانست. با این حال وی نه یک عیاش هرزه بود نه یک ملحد واقعی. لیکن خدای او خدایی بود که به امور جهان سرفرود نمی آورد و ابطال و اثباتش در آنچه به احوال انسان و عالم مربوط می شد تفاوتی نمی کرد. اپیکور درباره مرگ می گفت: تا وقتی انسان هست مرگ نیست و وقتی مرگ آمد دیگر انسانی نیست تا مرگ برایش مایه ترس باشد. در باره آلهه نیز می گفت: آنها در بهجت و کمال فوق العاده خویش به کار عالم التفات ندارند پس ترس از آنها نیز بیهوده است [۵۱۶]. عالم از برخورد اجزاء لایتجزی و بدون دخالت آلهه به وجود می آید و هم بدون دخالت آنها جریان دارد. رعد و برق و صاعقه و زلزله و سیل و آتشفشان همگی علت های طبیعی دارند، آنها را به اراده آلهه نباید منسوب داشت و از بابت آنها نباید به خود بیم و دغدغه راه داد. پس حکیم نه از مرگ وحشت دارد نه خشیت از ارباب انواع را به خاطر راه می دهد، به اقتضای طبع خویش زندگی می کند، از ارضای تمایلات طبیعی و ضروری ابا ندارد، اما به تمایلات غیر ضروری و غیر طبیعی تسلیم نمی شود، چرا

که آنها را موجب مزید دغه خاطر و محرومی از تمتع از تمایلات طبیعی و ضروری می‌یابد. بدین سان نیل به سکون خاطر آتاراکیسی<sup>+</sup> برایش ممکن می‌گردد و به لذت واقعی که غایت مطلوب حیات است دسترس می‌یابد. به هر حال با آنکه تعلیم ابیقور متضمن نفی الوهیت نبود، مجرد آنکه بنایس بر حس و ماده مبتنی بود موجب شد که در اذهان عام سیمای ناپسندی به این تعلیم منسوب شود. این تصویر «باغ اپیکور» را که مدرسه او بود در اوهام عام جایگاه انواع ملاحی و کانون تعلیم انحاء الحاد جلوه داد و این نام همچنان برای اصحاب لذت باقی است [۵۱۷].

تعلیم فلسفی دیگری که هم در این ایام در یونان رایج شد فلسفه رواقی است که نزد مسلمین حکمت اهل مظل هم خوانده شد. این حکمت به وسیله زینون<sup>+</sup> قبرسی (وفات ۲۶۴ ق م) یک بازرگان فنیقی به آتن آمد که علاقه به حکمت و دانش در نزد او ناظر به فواید عملی بود و خود او یکچند با حکمای کلبی عصر ارتباط پیدا کرده بود. چون در جایی به نام رواق منقش<sup>+</sup> به تعلیم آراء خویش پرداخت اصحاب او اهل رواق خوانده شدند [۵۱۸]. این تعلیم که مخصوصاً به وسیله یک شاگرد مع الواسطه اش به نام خروسیپوس<sup>+</sup> (۲۰۷ ق م) تقریر و تهذیب شد [۵۱۹] و حتی در قلمرو روم از یک سو برده‌یی چون اپیکتتوس<sup>+</sup> (۱۳۵ م) و از سوی دیگر امپراطوری چون مارکوس اورلیوس<sup>+</sup> (۱۸۰ م) را مجذوب ساخت بر منطق، علم طبیعی، و اخلاق تکیه می‌کرد. علم را فقط در محسوسات منحصر می‌دید؛ در حکمت طبیعی قولش به نوعی وحدت وجود مادی منجر می‌شد زیرا جز جسم وجود دیگری را اصیل نمی‌دانست؛ در اخلاق مثل کلبیان طالب سکون خاطر بود و ترک علایق را برای نیل به فضیلت توصیه می‌کرد. در آنچه به منطق مربوط می‌شد بر علم حسی و تجربی متکی بود؛ در آنچه مربوط به طبیعت و اصل حقایق اشیاء می‌شد به وحدت وجود می‌رسید؛ و در آنچه ارتباط به اخلاق می‌یافت توازن در شهوات را وسیله تعادل در قوا و موجب نیل به لاقیدی و سکون خاطر می‌یافت. حکیم رواقی فلسفه را در حکم مزرعه‌یی تلقی می‌کرد که منطق دیوار آن، علم طبیعی ریشه و خاک پرورش دهنده آن، و اخلاق ثمره و بار آن محسوب می‌شد. قول به اینکه انسان عالم صغیر است و جهان عالم کبیر محسوب است به وسیله این مکتب در افواه افتاد. هر چند این مکتب واضح آن نبود و سابقه آن به افلاطون

<sup>+</sup> Ataraxie, Zeno, Stoa Poikite, Chrysippus, Epictetus, Marcus- Aurelius



(نیمائوس ۳۱) و قبل از وی می‌رسید [۵۲۰]. اعتقاد به ادوار و تکرار آن نیز که با دیانات هندی و ایرانی تجانس دارد در نزد رواقیان تقریر خاص یافت. الزام هماهنگی با نظام عالم که نزد آنها وسیله نیل به سکون خاطر تلقی می‌شد با تعلیم تائو در آیین لائوتسه حکیم باستانی چین به نحو قابل ملاحظه‌یی شباهت پیدا کرد. این هماهنگی در تعلیم اصحاب مظار مبنی بر این اصل بود که عالم امری واحد و به هم پیوسته است و کمترین حادثه‌یی که در آن روی دهد در همه عالم تأثیر می‌کند، و چون انسان بدین طریق با تمام عالم پیوستگی دارد از نظام کلی آن که تغییر و تصرف در آن برای وی ممکن نیست البته امکان تخطی ندارد و لاجرم اظهار ناخرسندی و شکایت از آنچه برای وی پیش می‌آید نیز کار هوشمندانه‌یی نیست. بدین ترتیب تعلیم رواقی نه فقط به انسان تسلیم و رضای عاری از عجز و لایه را تعلیم می‌کند بلکه در عین حال به وی تلقین شجاعت و مقاومت نیز می‌کند - تا به هنگام ضرورت بدون ترس و تزلزل و با اختیار و اراده مرگ را هم استقبال کند.

آخرین جلوه فکر یونانی در فلسفه نوافلاطونی ظاهر شد که از بانی نخستین آن آمونیوس ساکاس اثری باقی نماند اما عالیت‌ترین حاصل این فلسفه در حکمت شاگرد او پلوتینوس (افلوپین) معروف به شیخ یونانی (وفات ۲۷۰ م) انعکاس یافت که مجموعه آثار وی - شامل پنج‌جاه و چهار رساله فلسفی - تحت عنوان تسعیات یا تاسوعات (نه گانی‌ها)<sup>+</sup> به وسیله شاگردش پورفورئوس (فرفورئوس) تدوین و نشر یافت. فلوطین که در مصر به دنیا آمد و در اسکندریه از محضر آمونیاس تعلیم یافت با سپاه گردیانوس<sup>+</sup> امپراطور روم و ظاهراً به قصد آشنایی با حکمت مغان و هندوان به حدود ایران آمد (۲۴۳ م)، اما موفق به اقامت در شرق نشد، به روم بازگشت و آنجا به تعلیم فلسفه پرداخت. با آنکه تعلیم او ترکیبی از حکمت یونانی و عرفان شرقی بود تقریر ابتکاری بدیعی از تمام مباحث فلسفی عصر را - جز مسائل سیاسی - شامل می‌شد، و ظاهراً بعد از ارسطو فلسفه‌یی جامع و بدیع و منسجم مثل تعلیم او در فرهنگ یونانی به وجود نیامد. به هر حال به رغم نکات مشترک یا مشابه که با برخی آراء هندی در این تعلیم هست عرفان آن ظاهراً بیشتر افلاطونی و بابلی باشد، و نه هندی و یهودی. نقدی که در تاسوعات از مقالات فرقه گنوسی<sup>+</sup> دارد

<sup>+</sup> Enneads, Gordianus, Gnostics



رسوخ او را در فرهنگ یونانی نشان می‌دهد. عناصر عرفانی - و غیر عقلی - در تعلیم او از جمله شامل قول به اتحاد با الوهیت است که نیل به مرتبه خلع بدن و نضوج لباب نشانه آن محسوب است و تجربه آن از قول خود وی نیز نقل است و در حکمت اسلامی هم از طریق کتاب الربوبیه (اثولوجیا) که خلاصه بعضی اجزای تاسوعات است به ارسطو منسوب شده است و شرکا یا مقلدان ارسطو هم از نیل به این تجربه سخن گفته‌اند [۵۲۱]. قاعده معروف بسط الحقیقه کل الاشياء و لیس بشیء مها نیز در حکمت اسلامی سابقه‌اش به اقوال وی می‌رسد چنانکه الزام تزکیه نفس برای وصول به کمال غایی هم در عرفان اسلامی تا حدی به سابقه تقریر او مدیون به نظر می‌رسد [۵۲۲].

مکتب نوافلاطونی که تعلیم فلوطین حیثیت فوق‌العاده‌یی به آن داد از طریق اصحاب و تلامذه این شیخ یونانی در آتن و اسکندریه و پרגامس و روم مجال انتشار یافت و تا غلبه نهایی مسیحیت بر شرک یونانی که به قتل هوپاتیا<sup>+</sup> (۴۱۵) بانوی فیلسوف در اسکندریه منجر گشت [۵۳۲] در آن شهر و تا مدتها بعد در آتن رواج و دوام داشت. در بین نام‌آوران این مکتب غیر از فرفور یوس اهل صور (ح ۳۰۵ م) جامع تاسوعات که از رسالات متعدد وی آنچه باقی است بر شیوه انتقادی متنی است نام یمبلیخوس عرب (یملک) شاگرد او (۳۲۵ م) را باید ذکر کرد که تعلیم فلوطین را با مناسک جادویی و عوام‌پسند مدعیان علوم خفیه جمع کرد و تا حدی موجب کسر حیثیت آن گشت. همچنین در بین آخرین اصحاب این طریقه سمبلیقوس<sup>+</sup> شارح نوافلاطونی آثار ارسطو را می‌توان یاد کرد که جزو حکمای یونانی بعد از تعطیل مدارس فلسفه به وسیله امپراتور روم، به درگاه خسرو انوشیروان (ح ۵۳۱-۲ م) پناه آورد. اما از همه مشهورتر، برقلوس، ابرقلس (پروکلوس) افلاطونی از رؤسای آکادمی در آتن (وفات ۴۸۵ م) درخور ذکر است که تعلیم او از پاره‌یی آراء و عقاید تازه و ابتکاری نیز خالی نبود. در بین آثار او که شامل شروح بر آثار افلاطون، ارسطو و حتی اقلیدس و بطلمیوس نیز می‌شد رساله معروف به مبادی فلسفه<sup>+</sup> او تقریری موجز و جامع از فلسفه اولی<sup>۱</sup> بر طریقه افلوطین بود، و ظاهراً کتاب العلل معروف به الايضاح فی الخبر المحض از برخی اجزای آن به وجود آمد. بعلاوه مثل افلوطین که از عقاید یونانی در مقابل اقوال گنوسی رایج در عصر دفاع کرد وی نیز از قول به قدم عالم در مقابل اقوال ارباب دیانات جاری به دفاع پرداخت. رساله‌یی را هم که

<sup>+</sup> Hypatia, Simplicus

در این باب نوشت یحیی النحوی از متألهان نصارا به الزام اصحاب کلیسا رد کرد و نقل بعضی اجزای آن در کتاب الملل والنحل شهرستانی اهمیت آن را در تاریخ عقاید و نحل و در آنچه به رابطه بین فلسفه و دیانات راجع می شود نشان می دهد [۵۲۴].

به هر تقدیر از فلسفه یونان، که غلبه مسیحیت در روم و بیزانس به فعالیت آن پایان داد، و تعطیل حوزه های آتن و اسکندریه که تعصب امپراطور و تحریک رؤسای نصارا موجب آن گشت و ادامه آن را غیرممکن ساخت، بعدها در دنبال فتوح اسلامی، تدریجاً پاره یی مقالات نوافلاطونی با شروح و تفاسیر آثار بازمانده از افلاطون و ارسطو، غالباً از طریق شارحان و مترجمان سریانی، به دست مسلمین رسید، و در آراء معتزله و بعضی متکلمان دیگر تأثیر گذاشت، و بالأخره آنچه را فلسفه اسلامی - یا فلسفه عربی در مفهوم انتسابش به زبان عربی - خوانده شد در تقریر کندی، فارابی، سجستانی و دیگران شکوفانید، و به رغم تردیدی که بعضی شیفتگان یونان و غرب، امثال ارنست رنان و اتباع او، در نفی وجود یک فلسفه مستقل اسلامی اظهار کرده اند [۵۲۵] تعین واقعی یافت.

معهدا در نزد مسلمین نیز، مثل آنچه نزد نصارا و یهود روی داد، فلسفه در اول پیدایش یا انتشار با مخالفت و سوءظن متشرعه مواجه شد و به عنوان امری که اشتغال بدان بدعت و آشنایی با آن موجب شک و ضلال خواهد بود مورد اعتراض و نفرت گشت. چنانکه نه فقط الکندی و ابوسلیمان سجستانی دفاع از فلسفه را در آغاز پیدایش آن لازم دیدند، بلکه شیخ اشراق و ابن رشد هم در پایان دوره اعتلای آن باز خود را به اثبات توافق فلسفه با دین ناچار دیدند، و هر چند اقوال امثال غزالی و شهرستانی در تخطئه آن و تکفیر فلاسفه، با وجود جوابهایی که به آنها داده شد، بی تأثیر نبود مبارزه خلفای عباسی، از جمله الناصرالدین الله [۵۲۶]، و مشایخ صوفیه، از جمله شیخ شهاب الدین عمر سهروردی، هم از اسباب مزید سوءظن عامه در حق فلسفه باقی ماند و با قتل شیخ اشراق در شام و نفی و تبعید ابن رشد در اندلس فلسفه دوباره تا مدتها مجال تجدید حیات نیافت، و اگر یافت نه در اندلس بود نه در شام و بغداد، بلکه در ایران صفوی بود و در حوزه اصفهان - میرداماد و صدرالدین شیرازی.

البته دفاع ابویوسف الکندی و ابوسلیمان سجستانی از فلسفه در آغاز حال از اسباب تأمین حیثیت آن گشت و شاید بدون آن برای فارابی و ابن سینا مجال مساعدی به این اشتغال به فلسفه حاصل نمی آمد. چنانکه دفاع ابن رشد و شیخ اشراق هر چند خود

آنها را از اسناد الحاد نرهند برای مثال خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین شیرازی که راه را برای مکتب اصفهان گشودند ظاهراً خالی از فایده نبود. درست است که سالها قبل از آنکه تهافت الفلاسفه غزالی و مصارع الفلاسفه شهرستانی به وجود آید و به دنبال آنها شهاب‌الدین عمر سهروردی صوفی و ابن‌تیمیه ضدصوفی به نقد اقوال فلاسفه و ردّ مقالات منطقیین اقدام کنند، متکلمان صوفی و سنی همچنان نسبت به فلسفه اظهار سوءظن می‌کردند. از جمله عبدالقاهر بغدادی (۴۲۹ هـ ق) استاد و امام معروف خراسان عهد غزنوی نه فقط سوفسطائیه را که به قول وی منکر حقایق بودند، بلکه فلاسفه را که به زعم وی قایل به قدم عالم و مایل به نفی صانع محسوب می‌شدند و همچنین کسانی را از آن قوم که نفی صانع نمی‌کردند اما صنع او را هم مثل ذات او قدیم می‌شمردند، و اقوال فیثاغورس و ابیدقلس (اباذقلیس) و قایلان به قدم طبایع و معتقدان به عدم وقوع کون و فساد در جرم فلکی را جملگی از اصناف کافران می‌شمرد [۵۲۷]، و تضلیل و تخطئه اهل فلسفه حتی در کلام شعرا و اقوال منقول از صوفیه هم وجود داشت و تمام اینها تا حدی نیز میراث سوءظن و مخالفت متشرعه نصارا و یهود بود که در مصر و فلسطین و شام، از مدتها قبل از پیدایش اسلام دم از مخالفت با فلسفه و از مغایرت آن با وحی و اعتقاد اهل دیانات زده بودند و بولس رسول پیروان را صریحاً از توجه به اقوال فلاسفه تحذیر کرده بود [۵۲۸].

به هر حال در بین اولین کسانی که در محیط اسلامی به فلسفه اشتغال جستند و در اثبات عدم مخالفت آن با دیانت اهتمام کردند نام فیلسوف عرب درخور ذکر است. ابویوسف یعقوب الکندی. وی در رساله‌یی معروف که برای معتصم خلیفه عباسی تصنیف کرد - کتاب الکندی الی المعتصم بالله فی الفلسفه الاولی - مدعی شد که فلسفه علم به حقایق اشیاء است و لاجرم بین آن با دین اختلاف نیست. چیزی که در این علم مورد جستجوست حقیقت ربوبیت و وحدانیت خداوند و شناخت فضیلت است، و تمام اینها چیزی جز آنچه در وحی انبیا آمده است نیست، پس در اقدام به طلب حقیقت البته اشکالی وجود ندارد، آن را از هر جا که هست می‌بایست طلب کرد. و اگر مطلوب ما در نزد اقوام دور و یا کسانی که با ما مخالف هستند باشد نیز تحصیل آن برای طالب مایه سرافکنندگی نیست، چرا که طالب حقیقت را هیچ چیز از خود آن سزاوارتر نیست، آنها که ضرورت یا فایده آن را انکار می‌کنند نیز خود در اثبات دعوی خویش در واقع ضرورت و فایده آن را ثابت می‌کنند [۵۲۹]. این توجیه در ضرورت فلسفه در واقع

تقریری از همان قول معروف ارسطوست که در دفع شبهه راجع به فایده فلسفه گفته است: اگر باید به فلسفه پرداخت باید به فلسفه پرداخت، و اگر نباید به فلسفه پرداخت هم باید به فلسفه پرداخت [۵۳۰].

ابوسلیمان سجستانی (وفات ح ۵۳۹۱) معروف به منطقی که مقارن با عهد جوانی ابن سینا، در بغداد به عهد دیالمه اشتغال به فلسفه داشت در این دوره مدعی است که دین و فلسفه هریک در جای خویش حق است اما هیچیک به آن دیگر کار ندارد. در عین حال وی عدم توفیق اخوان الصفا را در سعی به تدبیر توافق دین با عقل ناشی از تفاوت جوهر و منشأ این دو امر می‌داند، چون دین به اعتقاد وی مبنی بر وحی نازل است، در آن جای چون و چرا نیست لاجرم آن را نمی‌توان با «رای زایل» که عقل اهل فلسفه است به هم تلفیق کرد [۵۳۱]. معهذاً در نزد وی، بر وفق آنچه ابوحیان توحیدی از قولش نقل می‌کند [۵۳۲]، مانعی ندارد که انسان در عین تقید به شریعت مبنی بر وحی در آنچه نیز عقل اهل فلسفه مطرح می‌نماید توسل پیدا کند و اشتغال به «این» وی را از التزام به «آن» باز ندارد، چنانکه نه شریعت را انکار کند نه به تخطئه عقل پردازد، و با التزام هر دو به رضوان الهی نایل آید [۵۳۳]. این طرز دفاع خالی از تناقض نیست و در مجالس بغداد هم تفوه بدان از جانب ابوسلیمان که منطقی خوانده می‌شد باید با غرابت تلقی شده باشد، با این همه تا حدی احوال فلسفه را در عصر و محیط گوینده نشان می‌دهد.

قول شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی مقتول در این زمینه مبنی بر تقریر تجانس بین تعلیم اولیا با تعلیم انبیاست. وی در رساله اعتقاد الحکماء خاطر نشان می‌کند که انبیا و اولیا به تقریب شرف نفس قادر بر اموری هستند که غیر آنها قدرت بر انجام دادن آن ندارند، اما انبیا به جهت مصلحت نظام عالم مبعوث به رسالت می‌شوند و اولیا بدان مأمور نیستند، و با توجه به آنکه شیخ اولیا را، غیر از مشایخ صوفیه، شامل متألّهان حکما هم می‌شمرد پیداست که لا اقل در دفاع از فلسفه اصحاب تأله قول آنها را هم تالی اقوال انبیا می‌داند و آن را عبارت از مجرد عقل باحث فلسفی تلقی نمی‌کند [۵۳۴] و قول او در واقع متضمن توفیق بین دین و فلسفه در مفهوم متداول در نزد حکمای مشایی نیست.

اما قولی که در این باره تصریح و تأکید قطعی و بارز دارد گفتار ابن رشد اندلسی است در رساله فصل المقال و تقریر ما بین الشریعة والحکمة من الانصال که



می‌کوشد تا معلوم دارد از لحاظ شرعی آیا نظر در فلسفه و علوم منطقی محظور است یا مباح و حتی مندوب؟ قاضی در این قول نشان می‌دهد که چون فلسفه جز نظر در موجودات و اعتبار آنها از جهت دلالت بر صانع چیزی نیست و قول وحی مکرر به این معنی حث و ترغیب کرده است پس این کار مندوب یا واجب است و اشارت کریمه: فاعبروا یا اولی الابصار (۲/۵۹) قیاس عقلی را الزام می‌کند و آیات بسیار در این باره در قرآن کریم هست، و چون در کتب قدمای فلاسفه هم بحث از همین اموری است که شرع ما را به توجه بدان الزام کرده است نظر در آنها هم واجب است، و آن کس که بیهوده کسانی را که جامع ذکاوت فطری و عدالت شرعی باشند از نظر کردن در آن کتابها نهی می‌کند از آنچه شارع مردم را بدان خوانده است منع کرده باشد، و این دعوی هم که چون بعضی کسان از مطالعه آن کتابها به ضلالت افتاده‌اند باید از این امر اجتناب کرد مثل آن باشد که کسی تشنه را از نوشیدن آب منع نماید و بهانه‌اش آن باشد که بوده‌اند کسانی که در هنگام نوشیدن، آب در گلویشان جسته است و به هلاک آنها انجامیده است و پیدا است که این بهانه نمی‌تواند تشنه را از نوشیدن آب مانع آید [۵۳۵].

حاصل این قول که این قاضی قرطبی در طی آن دعوی مخالفان حکمت یونانی، از جمله و مخصوصاً ادعای امام ابو حامد غزالی طوسی را هم در آنچه فلاسفه را بدان سبب تکفیر کرده است رد می‌کند، اثبات توافق بین عقل و دین و الزام ضرورت سعی در ادراک حقایق ایمانی بر طریق برهانی است. با این همه حتی این بحث که استنباط فقهی است نیز از مخالفان فلسفه رفع سوءظن نمی‌کند، و مخصوصاً متشرعه سنی نه فقط بدان سبب که قول مشائیان را در باب قدم عالم و علم خدای تعالی و قول به معاد متضمن اعتقادات نامفهوم و مشکوک می‌یافته‌اند و دعوی کسانی از اصحاب حس و ماده را هم که دهریه و زنادقه از آن جمله بوده‌اند با شریعت موافق یا قابل انطباق نمی‌دیده‌اند در حق فلسفه و فلاسفه با نظر سوءظن می‌نگریسته‌اند، بلکه بدان جهت که جماعت اخوان الصفا را هم که طالب جمع بین دین و عقل و در واقع مدعی توافق دین با عقل بوده‌اند به دیده سوءظن می‌دیده‌اند، و تعلیم اسمعیلیه را هم از مقوله عقاید دهریه و زنادقه می‌خوانده‌اند و ایشان را با فلاسفه در ردّ نوامیس انبیا و قول به قدم عالم موافق می‌شمردند [۵۳۶] و مقالات آنها را از اقوال افلاطون و ارسطو و فیثاغورس مأخوذ می‌دانسته‌اند [۵۳۷]، همچنان در مخالفت با فلسفه و اظهار نفرت نسبت به اقوال آنها اصرار ورزیده‌اند. بدین جهت در عهد بعد از غزالی، و بی شک تا حدی از تأثیر سخنان

او، فلسفه در بین اهل سنت تدریجاً اعتبار خویش را از دست داد [۵۳۸] و احیای آن فقط در عهد صفویه ممکن شد که مکتب اصفهان دو باره امثال ارسطو و افلاطون و شیخ اشراق و ابن سینا را با فلسفه یونانی برمسند نشاند - هرچند صدارت را به فلسفه یمانی (یمنی، ایمانی) داد.

در دنیای اسلام فلسفه مشائی با تقریری نوافلاطونی و تا حدی آمیخته به اقوال شارحان ارسطویی، از جمله اسکندر افرودیسی<sup>+</sup>، از طریق الکندی نشر شد و فارابی و ابن سینا مهمترین نماینده آن بودند و ابوسلیمان سجستانی و ابوالحسن عامری هم با تعهدی بیشتر به حفظ ظاهر شریعت به همین طریقه تمایل نشان دادند، و البته هیچیک از ایشان محدود به تقریر عین مقالات معلم اول نماند و از خود نیز نکته سنجی افزود. حتی فارابی به استناد آنکه حد فلسفه علم به حقایق اشیاء است و آن حقایق همواره ثابت است، وجود اختلاف بین حکیمین را انکار کرد و حاصل فلسفه مشائی را عین تعلیم افلاطون خواند [۵۳۹]. فلسفه غیرمشائی هم، از جمله آنچه اصل آن به کسانی از قدما چون اناکساگورس و دیمقراطیس و انبازقلیس می رسید، نزد بعضی اهل نظر مورد توجه واقع گشت. چنانکه ابوبکر محمد بن زکریای رازی به مذهب فیثاغورس [۵۴۰] و فلسفه دیمقراطیس گرایش نشان داد، اخوان الصفا به تعلیم فیثاغورس اهمیت بیشتر دادند، و نوعی تعلیم افلاطونی که به انبازقلیس مجعول منسوب بود در مکتب ابن مسرّه اندلسی مورد توجه واقع شد و بعدها تأثیر خود را در عرفان ابن عربی ظاهر کرد.

از این جمله مقالات طبایعیه و دهریه از محمد بن زکریای رازی (وفات ۵۳۱۳) نقل شد و این گونه مقالات قبل از وی به ابوالعباس ایرانشهری منسوب بود که احتمال داده اند استاد رازی - شاید مع الواسطه - بوده باشد [۵۴۱]. اسناد این مقالات به ایرانشهری در زادالمسافرین ناصر خسرو ظاهر است، و وی از جمله خاطرنشان می کند که این هر دو هیولی را جوهری قدیم می خوانده اند [۵۴۲]، لیکن ایرانشهری قدم هیولی را منافعی با ابداع نمی شمرد، فقط آن را با قدم صانع و قدم مکان ملازم می دانسته است، اما رازی قول به قدم هیولی را مستلزم قول به نفی ابداع که عبارت از خلق از عدم باشد تلقی می کرده است، و به تعبیر ناصر خسرو، تصریح داشته است به اینکه «هیولی قدیم است و روا نیست که چیزی پدید آید نه از چیزی» [۵۴۳]. بعلاوه وی در قول به

+ Alexander of Aphrodisias

قدمای خنسه هر چند وجود صانع را تصدیق می‌کند باز رأی وی در فلسفه یک تفسیر مادی است که مخصوصاً اسمعیلیه، از جمله ناصر خسرو و ابوحاتم رازی، آن را بشدت نقد و نقض کرده‌اند. به هر حال موضع ضدارسطویی رازی، که در روایت قاضی صاعد اندلسی [۵۴۴] نیز بدان اشارت هست، به علت آنکه حدوث عالم و بعث انبیا را انکار کرده است وی را بشدت در نزد حکما مورد طعن و نقد ساخت و متهم به عدم فهم مقاصد آنها نمود [۵۴۵]. فلسفه اخوان الصفا هم نزد متشرعه اهل سنت و حتی بعضی حکمای آنها مانند ابوسلیمان سجستانی با سوءظن و انکار مواجه شد، چنانکه به رغم اهتمام ایشان در تلفیق بین دین و عقل تعلیم آنها در نزد مخالفان متضمن انکار شرایع و اعتقاد به برتری عقل بر شرع تلقی می‌شد [۵۴۶].

اخوان الصفا ظاهراً می‌خواسته‌اند فلسفه را وسیله‌ی جهت ایجاد نوعی اخوت انسانی بسازند، از این رو عقاید اسلامی را با مقالات مجوس و تعالیم گنوسی و آراء منسوب به انبأذقلیس و فیثاغورس به هم آمیختند. ایشان در رسایل خود این نکته را نشان دادند که حقیقت به هیچ مکتب و طریقه‌ی اختصاص ندارد اما فقط بهره‌ی کسانی می‌شود که خود را از برای ادراک آن آماده سازند. این استعداد از طریق تصفیه باطن ممکن می‌شود و حاصل آن تأمل و استغراق قلبی است. صبغه گنوسی که در این تعلیم هست این حکمت را به نوعی عرفان منجر می‌کند. حاصل تجربه دینی و عرفانی ادیان یهود و نصارا در این تعلیم که طی پنجاه و یک رساله این فرقه- رسایل اخوان الصفا- انعکاس دارد با عقاید اسلامی به هم درمی‌آمیزد و حتی نشانه‌ی از بعضی عقاید زرتشتی نیز در آن سراغ داده‌اند [۵۴۷].

فلسفه ابن مسره قرطبی (وفات ۵۳۱۹ هـ)، که بیشتر مبنی بر تعلیم نوافلاطونی انبأذقلیس مجعول است، جنبه عرفانی دارد و ظاهراً حکیم قرطبه در طی اقامت طولانی خویش در خارج از اندلس، از جمله در بغداد و بصره و قیروان، با عقاید معتزله و صوفیه و باطنیه آشنایی یافته باشد. بعلاوه، چنانکه محققان دریافته‌اند، محتمل است تعلیم وی غیر از اقوال منسوب به انبأذقلیس مجعول از تأثیر یک فرقه مبتدعه نصارا منسوب به پریسی لیان<sup>+</sup> (وفات ۳۸۵ م) که دارای عقاید گنوسی و مانوی بوده است و با وجود منع و تعقیب کلیسای روم هنوز تا زمان ابن مسره بقایایی از عقاید یا از پیروان وی در اسپانیا

+ Priscilian



وجود داشته است تا حدی متأثر شده باشد [۵۴۸]. در تعلیم وی هم مشرب وحدت وجود نوافلاطونی هست و هم الزام به تزکیه نفس جهت نیل به نجات، که مأخذ گنوسی و شاید پریسی لیانی<sup>+</sup> دارد. ابن حزم خاطر نشان می‌کند که ابن مسره در مسئله قدر اعتقاد معتزله را داشت [۵۴۹]. همچنین ابن مسره از ضرورت تزکیه نفس که در تعلیم وی مبنای نجات محسوب است عدم بقای نفس جزئی را نتیجه گرفته است که به زعم وی اتصال به نفس کلی آن را الزام می‌کند. همچنین مراتب تزکیه نفس، به اعتقاد وی، در مراتب استکمال، برای انسان نیل به مراتب انبیا را ممکن می‌سازد. این قول به همراه تعدادی اقوال دیگر از اسباب تکفیر وی در نزد متشرعه شده است، خاصه که در الزام زهد و نهی از ثروت اندوزی ظاهراً حق تملک را هم به نظر امری غیرمشروع می‌نگریسته است، و این قول اخیر را هم باید دستاویز عمده مخالفت رؤسای عوام در حق وی شمرد. با آنکه از مجموع اقوال منسوب به او یک تقریر منسجم از نظام فلسفی مرتبی را نمی‌توان دریافت و خود او هم در تعلیم از افشای حقایق جز به خاصان اصحاب خودداری کرده است، اقدام متشرعه به تکفیر او باید تا حدی نیز ناشی از مجرد سوءظن نسبت به فلسفه بوده باشد. هر چند از آثار او هم جز نام از دو کتابش - کتاب التبصره و کتاب الحروف - چیزی باقی نیست تأثیر او در تکوین بعضی آراء ابن عربی از استمرار و دوام پنهانی عقاید و آراء او حاکی به نظر می‌رسد.

اما فلسفه مشایی، منسوب به تعلیم ارسطو در بغداد، مخصوصاً به سعی الکندی ابویوسف یعقوب (وفات ۵۲۵۶) منتشر شد که او را فیلسوف عرب خوانده‌اند و غیر از فلسفه، در طب و نجوم و بلاغت و ادب و اکثر علوم عصر توغل داشت [۵۵۰]. رسایل فلسفی او که حاکی از تنوع مباحث مورد علاقه اوست این معنی را نشان می‌دهد. از جمله رساله او فی کمیة کتب ارسطاطالیس از تبحر او در آثار حکیم حاکی است. اینکه در آنجا ذکری از رساله نوافلاطونی اثولوجیا (کتاب الربوبیه) که نزد مسلمین به ارسطو منسوب است در میان نیست نقش او را در اصلاح و تهذیب ترجمه این رساله که به وسیله ابن ناعمه حمصی انجام شد و در متن بدان تصریح هست [۵۵۱] نفی نمی‌کند، فقط این احتمال را به خاطر می‌نشانند که نقل ابن ناعمه مؤخر از تصنیف رساله وی در باب تعداد کتب ارسطو باشد. به هر تقدیر تعلیم الکندی هر چند بر اساس مشایی است

+ Priscilianism



جنبه التقاطی دارد. از جمله در مسائل طبیعی و الهی بیشتر ارسطویی، و در اخلاق و شناخت نفس اکثر افلاطونی است، در مسئله حدوث عالم و صفات باری صبغه معتزله دارد، و هر چند وی در عهد معتصم خلیفه با معتزله ارتباط و اختلاط داشته است ظاهراً استقلال فکری خود را حفظ کرده است و در طرز تفکر همچنان فیلسوف مانده است. با این همه در دفاع از فلسفه از تأثیر مبادی متکلمان برکنار به نظر نمی‌رسد. قول وی در نفی قدم عالم ممکن است از مقالات یحیی النحوی و مشاجره وی با برقلس متأثر باشد و آنچه در باب مراتب عقل - عقل بالقوه، عقل بالفعل، عقل نظری (بالمکه)، و عقل مستفاد - تقریر می‌کند ظاهراً از تقریر و تفسیر اسکندر افرویدی مأخوذ باشد [۵۵۲].

ابونصر فارابی (وفات ۵۳۳۹ هـ) محمد بن محمد بن ازلیغ، که اعتلای او در تقریر حکمت مشایی شهرت و آثارالکندی را تا حدی در عقده کسوف افکند، در بغداد و حران منطق و فلسفه را از نصارای حرانی آموخت. اقامتش در شام در اواخر عمر و در قلمرو سیف الدوله حمدانی ممکن است از تمایلات شیعی حاکی باشد، اما ایرانی بودنش که از فحوای قول ابن ابی اَصْبِیعه برمی‌آید چندان محقق نیست، و اگر هم باشد ترک بودن یا ایرانی بودنش در تعلیم فلسفی او که صبغه یونانی و اسلامی بارزترین ویژگی آن است تأثیر ندارد. تبحر او در اکثر علوم عصر حتی شامل موسیقی هم بود، اما آشنایی او با بعضی زبانهای غیرعربی - مخصوصاً که از قرار روایات عربی را هم هنگام ورود به بغداد بدرستی نمی‌دانسته است - متضمن آشنایی با زبان یونانی نیست، و قول ابن خلکان در احاطه او بر تعداد زیادی السنه و لغات ظاهراً بر مبالغات ستایشگرانش مبتنی باشد. مع هذا تبحر او در اقوال و آثار ارسطو چنان بود که رساله او در اغراض مابعدالطبیعه، چنانکه ابن سینا نقل می‌کند، خیلی بهتر از ترجمه‌های متداول مبنی بر اصل یونانی کتاب توانست شیخ را در فهم دقایق قول ارسطو کمک کند. از رساله جمع بین رأیی حکیمین نیز تبحر او در آثار و اقوال هر دو حکیم به نحو بارزی پیدا است. البته سعی در جمع بین رأی دو حکیم سابقه نوافلاطونی دارد، و فارابی هم که در الهیات و منطق ارسطویی است در سیاست که نزد او غایت واقعی فلسفه همان است تمایلات افلاطونی نشان می‌دهد. از رساله او معروف به فلسفه افلاطون و اجزائها تبحر و احاطه او در اقوال حکیم الهی مستفاد می‌شود و رساله تلخیص نوامیس افلاطون هم مؤید آن است. فارابی معتقد بود که هر چند فلسفه نمی‌تواند جایگزین دین گردد، اما غایت آن باید تحصیل سعادت باشد. این امر که در مدینه جاهله و فاسده نیل بدان ممکن نیست

جستجوی مدینه فاضله را الزام می‌کند که آراء اهل المدینه الفاضله وی متضمن نشانیهای آن و تا حدی شامل آرمان شیعی در باب نظام فرمانروایی آن به نظر می‌رسد. سعادت را هم فارابی در مرتبه کمال عبارت از اتصال نفس با عقل فعال می‌خواند که فعل محض و متمکن در فعلیت است، عقل بالقوه هم از او فعلیت می‌یابد و از این حیث واهب صور هم هست. فارابی از آن به روح القدس و روح الامین هم تعبیر می‌کند و ظاهراً نزد او مأخوذ از نظریه مثل عقلی نزد افلاطون باشد [۵۵۳]. به هر حال نیل به اتصال با عقل فعال در نظر فارابی برای نبی از طریق وحی و الهام حاصل می‌شود ولیکن حکیم به تأمل عقلی بدان دست می‌یابد. قول به تجربه خلع بدن هم که فارابی در رساله جمع بین رأیی حکمین به نقل از اثولوجیا به ارسطو منسوب می‌دارد [۵۵۴]، هر چند این نسبت از خلط در اسناد اثولوجیا به وی ناشی است، به هر حال در نزد وی ظاهراً قوی لغزگونه و تشبیهی رمزی است [۵۵۵]. معهذا این تجربه در تقریر وی نشانه‌یی از این سعادت قصوی و از اتصال با عقل فعال است که از طریق مجاهده حاصل می‌شود و کسانی که فلسفه را عبارت از تأله خوانده‌اند این تجربه را برای نیل مراتب کمال حکمت الزام کرده‌اند [۵۵۶].

البته قول به اتصال با عقل فعال در تقریر «معلم ثانی» با آنچه صوفیه در فناء از صفات و قول به خلسه و مقام فنا گفته‌اند از بعضی جهات شباهت دارد، اما فرق آن با مدعای صوفیه آن است که با ریاضات جسمانی و مجرد تزکیه نفسانی حاصل نمی‌شود، به مجاهده عقلی موقوف است. معهذا در اقوال فارابی آثاری از توجه به تصوف نیز هست [۵۵۷] هر چند کمال این توجه در فلسفه مشایی در کلام ابن سینا ابوعلی حسین بن عبدالله (وفات ۵۴۲۸ هـ) ظاهر است که او نیز مثل فارابی اما به احتمال قوی به نحوی بارزتر و متیقن‌تر به تمایلات شیعی انتساب داشت و اقدام او به ترک خراسان و مهاجرت به قلمرو آل بویه و برخی قرائن که از ترجمه حال او به قلم خودش برمی‌آید مؤید این گمان به نظر می‌رسد. در واقع آنچه ابن سینا در تقریر مقامات و رموز عارفان به بیان می‌آورد، و آنچه در باب ارتباط او با شیخ ابوسعید ابوالخیر منقول و تا حدی محقق است نیز مشرب تصوف یا گرایش عرفانی او را از امکان تردید و شبهه خارج می‌کند. به هر حال به رغم سوءظنی که متشرعه سنی به اصحاب فلسفه مشایی نشان داده‌اند، اقوال فارابی و آنچه سلف و خلف او الکندی و ابن سینا تقریر کرده‌اند کمتر از مقالات اکثر متکلمان [۵۵۸] با آراء ارباب دیانات سازگاری ندارد.

به هر تقدیر نشانه گرایش شیخ را به تصوف در بین آثار او از جمله در الهیات

کتاب الشفا، و هم در کتاب النجات که تقریباً «بهگزینی» خلاصه‌مانند از آن کتاب محسوب است و مخصوصاً در الهیات کتاب الاشارات و التنبیهات باید جست، هر چند دانشنامه علائی و تعدادی رسالات فارسی و عربی او نیز که متضمن تقریرهایی از تمام یا اجزای تعلیم فلسفی اوست از این گرایش هم خالی به نظر نمی‌رسد. ابن‌سینا معروف به شیخ و شیخ‌الرئیس، که غیر از فلسفه مخصوصاً در طب نیز شهرت جهانی دارد، در حکمت مشایی شهرتش از فارابی هم بیشتر است. شهرستانی در کتاب الملل والنحل در ذکر حکمت مشایی تقریری از آراء او را کافی می‌یابد و غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه به ردّ و نقد اقوال او توجه بیشتر نشان می‌دهد. با این همه تعلیم وی در فلسفه، برخلاف آنچه گاه دعوی کرده‌اند، بهیچ‌وجه مجرد تقلید و تکرار حکمت یونانیان نیست، نکته‌سنجیهای تازه هم که حاکی از اصالت فکر فلسفی است در سخنانش کم نیست.

لیکن از مجموع این تعلیم آنچه بیشتر تقریر مباحث ارسطویی است و غیر از منطق فی الجمله شامل تفصیلهایی در باب امور عامه از مقولات و جواهر و اعراض و مباحث سمع‌الکیان [۵۵۹] و مباحث راجع به معرفة النفس و الهیات است در اینجا حاجت به بحث و تقریر ندارد. مع هذا از این جمله در بین آنچه به نحوی با مباحث مربوط به تعالیم ادیان راجع می‌شود ذکری از قول وی در تجرد نفس و مسئله معاد و مقامات عارفان خالی از فایده نمی‌نماید. در باب تجرد نفس که شیخ به شناخت آن با علاقه خاص می‌نگرد و در اکثر آثار خویش به آن توجه نشان می‌دهد، در بین ادله و اقوالی که ذکر می‌کند مسئله انسان «معلق در هوا» است که تصور آن از طریق توهم تجرید از جمیع روابط و تعلقات، انسان را به وجود نفسی که خویشستن اوست متوجه می‌کند. این قول شیخ که تجرد نفس را به خودی خود الزام می‌کند در عین حال تقریری از قضیه معروف «می‌اندیشم پس هستم»<sup>+</sup> در گفتار دکارت فیلسوف فرانسوی را نیز شامل می‌گردد. اگر دکارت در قول خویش این قضیه را چنانکه گفته‌اند از سنت اگوستین هم الهام یافته باشد باز وجود تقریری مشابه و تا حدی مبنای آن را در قول شیخ به گونه‌یی که وی تقریر کرده است نمی‌توان از اصالت و ابتکاری خالی دانست. در باب مقامات عارفان، که البته مبنای قول آنها جز با قبول مغایرت جوهری نفس با بدن که تجرد نفس

+ Je pense donc je suis (Cogito ergo sum)

تقریر آن است قابل قبول نیست، تقریر شیخ، از جمله در نمط‌های سه گانه اخیر الهیات کتاب الاشارات والتنبیها، ناظر به ازاحه شک در باب مادی و نتایج آن اقوال است، و وی در اینجا طالب حق را از استعجال در نفی کرامات قوم هم تحذیر می‌کند و به اینکه آن دعاوی و اقوال را بدون نفی و انکار در بقعه امکان بگذارد توصیه می‌نماید. در مسئله معاد هم که اصل قول را امری مربوط به شریعت می‌داند تمسک به حکمت را متضمن نفی و شک در آن تلقی نمی‌کند، به هر حال تحقق و وقوع آن را لازمه ضرورت نیل نفس ناطقه به کمال خویش نشان می‌دهد. در این امر نیز خروج از قوه به فعل را در نیل بدین کمال متضمن حصول لذت و بهجت و برخورد با عوایق و موانع این امر را موجب عذاب الیم می‌یابد و غیر از بحث جالبی که در این باب در کتاب النجات دارد در رساله اضحوتیه هم در این باره بحثی موافق با آنچه در حد توافق عقل با دین می‌تواند بدان دست یابد می‌پردازد، و معلوم می‌دارد که بالأخره رهایی از عوایق در نیل به این کمال از متابعت شریعت دست می‌دهد و بدون عبادات شرعی و ریاضات مربوط بدان تعلقات جسمانی که مانع نیل به کمال نفس ناطقه در مراتب نهایی استکمال وجود انسانی است حاصل نمی‌شود.

سعی در تقریر احوال نفس بعد از موت بدن و مفارقت روح از جسد که مسئله معاد بدان مربوط است در کتاب الاهد علی الابد که شیخ ابوالحسن عامری محمد بن یوسف نیشابوری (وفات ۵۳۸۱ هـ) از معاصرین شیخ در سفر بخارا تصنیف کرد با تفصیل و تدقیق دیگر دنبال شد. این فیلسوف خراسانی، که با وجود تقدم سنی با شیخ مکاتبه‌یی حاکی از تسلیم به تقدم فضلی وی نیز داشت و ظاهراً شهرت فوق العاده آثار شیخ از اسباب عمده خمول نسبی او گشت، در عراق با ابوالفضل بن العمید وزیر آل بویه و در خراسان با ابوالحسن عتبی از رجال سامانیان مربوط بود، و با آنکه سفرهایی هم به بغداد کرد اقامت در ری و خراسان را بر مخالطت با اهل آنجا ترجیح داد. فلسفه او تلفیقی از تعلیم افلاطون و ارسطو بود و در عین آنکه بر انالوطیفای ثانی<sup>+</sup> و قاطیغوریاس<sup>+</sup> و کتاب النفس<sup>+</sup> ارسطو شرح نوشت تمایل افلاطونی خود را در آثار دیگر از جمله السعادة والاسعاد نشان داد. همچنین یک کتاب او موسوم به فصول فی معالم الالهیه صیغه نوافلاطونی دارد و از کتاب الايضاح فی الخیر المحض معروف به کتاب العلل در بعضی موارد متأثر

<sup>+</sup> Analytica, Categoria, De Anima



می‌نماید. کتابی هم به نام الاعلام بمناقب الاسلام دارد که از موضع دینی اندیشه او حاکی است [۵۶۰].

معهدا عدم توفیق یا عدم توافق فلسفه مشایی در تأیید و اثبات معاد جسمانی، و همچنین قول حکما در قدم عالم، و نفی علم به جزئیات از ذات باری، سه مسئله عمده بود که امام غزالی ابوحامد محمد بن محمد طوسی (وفات ۵۰۵ هـ) فقیه و متکلم و فیلسوف و صوفی و زاهد معروف خراسان عهد سلجوقی حکمای یونان و اسلام خاصه ابن سینا و فارابی را به استناد آن اقوال مستحق تکمیر می‌یافت، و با توجه به هفده مسئله دیگر که در آنها نیز ایشان را تخطئه می‌کرد [۵۶۱] کتاب تهافت الفلاسفه را در رد و نقد و نقض اقوال آنها تصنیف کرد، و این کتابی بود که غزالی را یک فیلسوف ضد فلسفه و در واقع یک پیشرو فلسفه نقادی نشان می‌داد. حتی آنچه خود او قبل از آن در تبیین فلسفه مشاء تحت عنوان مقاصد الفلاسفه نوشته بود در عین حال طریقه خود وی را تا حدی مغایر با تلقی سایر مشائیان جلوه می‌داد، زیرا در آن مورد نیز ابوحامد کوشیده بود برخلاف آنها به جای آنکه بحث را از معلول که طبیعت است آغاز کند، از علت آغاز می‌کرد که خداست [۵۶۲]. آثار دیگر غزالی از جمله المنقذ من الضلال و کتاب عظیم احیاء علوم الدین گرایش نهایی وی را از کلام و حکمت به زهد و تصوف نشان می‌دهد و راه تازه‌ی پیش روی مستعدان عصر می‌گشاید.

البته تهافت الفلاسفه غزالی از اعتراض فلاسفه در امان نماند و انتقادهایی که بر ضد آن انجام شد در اندلس صورت گرفت - به وسیله ابن طفیل و ابن رشد. ضرورت این اعتراض غیر از جنبه بحثی و نظری مخصوصاً جنبه عملی و مصلحت‌نگری نیز داشت، چرا که نشر چنین اقوالی در محیط آن روز اندلس موضع ابن رشد قاضی قرطبه و حامی او ابن طفیل طیب و مشاور امیر موحدی را در تمام شئون متزلزل می‌کرد، و شاید فرجام کار ابن باجه سرقسطی محمد بن یحیی مصنف رساله معروف تدبیر المتوحد نیز که با وجود ابهام و تعقید عمدی در تقریر عقاید، اقوالش موجب سوءظن رؤسای عوام واقع شد و هم به تحریک آنها بر دست مخالفان به زهر هلاک شد (۵۳۳ هـ) می‌توانست در التزام این رد و نقد که در حقیقت دفاع از فلسفه و تقریر توافق آن با شریعت بود نیز محرک عمده‌ی بوده باشد.

ابن طفیل اندلسی محمد بن عبدالملک (وفات ۵۸۱ هـ) فیلسوف، ریاضیدان، مربی اهل فضل و طیب و مشاور ابویعقوب یوسف سلطان معروف سلاله موحدین بود.

تصنیف عمده او قصه فلسفی حنّ بن یقطان به شیوه‌ی خاص وی متضمن تقریری از نظریه اتصال به عقل فعال بود که فارابی آن را مبنای تفریر تصوف اخلاقی و علمی خویش کرده بود [۵۶۳]. در مقدمه همین تصنیف بود که وی به احمال تهافت الفلاس غزالی را نقد کرد، اما اقدام به رد آن بر وجه تفصیل برای قاضی قرطبی ابوالولید ابن رشد اندلسی (وفات ۵۹۵ هـ) باقی ماند که تربیت یافته و مورد حمایت او بود.

قول ابن رشد در رساله معروف او فصل المقال موضع وی را در آنچه به اعتماد دینی مربوط می شد موضع یک فقیه فیلسوف و نه یک فیلسوف فقیه نشان می داد. و کتاب دیگرش به نام الكشف عن مناهج الادله نیز تا حدی در شریعت گرایی موضع متکلمین را به خاطر می آورد. ابن رشد شارح معروف آثار ارسطو در طی شروح خویش حتی اقوال ابن سینا و فارابی را نیز در تفریر قول حکیم غالباً درخور ایراد و اشکال می یافت. از این رو قول ابوحامد را که شامل رد اقوال آنها بود مبنی بر اساس فلسفی درستی تلقی نمی کرد. کتاب تهافت التهافت او به همین سبب با لحنی که احیاناً حدلی و مشاغبه آمیز می نماید غالباً با اسناد سوء تعبیر، سوء فهم، یا شرارت و غرض به غزالی، اتهامات وی را رد می کند، و خود در آنجا و هم در الكشف عن مناهج الادله بر اشاعره و صوفیه، که وی غزالی را در حمایت آنها مُصر می داند، نیز اعتراضات وارد می کند، چنانکه اقوال اشاعره را در اثبات اصول شرایع غیرکافی و دعاوی صوفیه را در تبیین طریقت ناصواب و حتی مغایر با شرع می یابد [۵۶۴]. مع هذا بعد از ابن رشد هم اندلس دیگر هیچ فیلسوف اسلامی پرورش نداد و به هر حال فلسفه در قلمرو موحدین دیگر مجالی برای بسط و رشد پیدا نکرد.

در قلمرو عباسیان هم، به دنبال توقیف و قتل شیخ اشراق شهاب الدین یحیی بن حبش سهروردی معروف به شیخ مقتول (۵۸۷ هـ) در حوزه امارت ایوبیان، فلسفه دیگر جز بندرت فرصتی برای اظهار وجود نیافت. تعلیم شیخ اشراق هم مجرد یک فلسفه یونانی از مقوله تعلیم ابن سینا و فارابی به شمار نمی آمد. فلسفه وی ناظر به تأله بود و آنچه را در تعلیم مشائیان تقریر می شد جز مجرد بحث در حقایق اشیاء نمی خواند و این را فقط حد باحث غیرمتوغل در تأله می دانست [۵۶۵]. تعلیم اشراقی خود او هم حکمت نوریه بود — از مقوله تعالیم گنوسی که برای نیل به کمال، تزکیه و تجرد را الزام می کرد و نیل به تجربه خلع بدن را، بسدان گونه که در انثولوجیا آمده بود، شرط حکمت می شمرد. اسناد این تعالیم به هرمس و اغاثا دیمون و جاماسب و فرشاد شور و افلاطون و انبازقلس و

فیثاغورس و شباهت تعبیرات نوری وی با آنچه از زرتشت و مانی نقل می شد وی را نزد متشرعه بشدت مورد اتهام به زندقه ساخت، و با آنکه وی از انتساب به اقوال «کفره مجوس» [۵۶۶] هم تحاشی داشت، احوال و اقوال منسوب به وی به رفع اتهامش منجر نگردید و حتی توقیف و قتل او سوءظن متشرعه اهل سنت را نسبت به مقالات فلاسفه نکاست.

احیای مجدد فلسفه که خواجه نصیرالدین طوسی محمد بن الحسن (وفات ۶۷۲ هـ) در شرح الاشارات والتنبیهاش شیخ و علامه قطب الدین شیرازی محمد بن مسعود (وفات ۷۱۰ هـ) در شرح حکمة الاشراق ضمن سعی در دفع اتهام الحاد از فلاسفه خود را بدان متعهد دیدند فقط در عهد صفویه و در قلمرو تشیع ممکن شد، مخصوصاً در تعلیم صدرالدین شیرازی و مکتب فلسفی اصفهان که استاد وی میرداماد موجد و مجدد و مؤسس آن بود. میرداماد محمد باقر استرآبادی (وفات ۱۰۴۱ هـ) که در عصر خود خاتمة الحکماء والمجتهدین تلقی شد و در واقع جامع معقول و منقول بود، ظاهراً به سبب اغلاق و تعقید عمدی که در بیانش وجود داشت [۵۶۷] به اندازه این شاگرد خود شهرت و قبول عام نیافت. با این همه، مجموعه آثار را از جمله قیسات در حکمت، الصراط المستقیم در ربط حادث به قدیم، الافق المبین در تقریر وجود و زمان و دهر، وجذوات، به فارسی، در تبیین تجلی طور، از اصالت و ابتکار خالی نیست.

صدرالدین شیرازی محمد بن ابراهیم معروف به ملاصدرا و ملقب به صدرالمتألهین (وفات ۱۰۵۰ هـ) که حمایت الله وردی خان حاکم فارس در اواخر عمر برای او مجالی برای تدریس حکمت در شیراز داد، قبل از آن به سبب تضییقات علمای ظاهری و به خاطر اشتغال به علوم عقلی مدتها مجبور شد در حوالی قم، در قریه کهک، در عزلت و انزوا بسربرد و اوقات را به تفکر و تعبد و تصنیف و تألیف صرف نماید. با آنکه وی مردی متعبد و پارسا بود و در مدت عمر هفت بار هم به زیارت حج رفت، چنانکه از آثارش برمی آید، غالباً مورد طعن و ایذاء متشرعه واقع بود و مکرر از جانب عوام و رؤسای آنها اهانت و آزار دید. اثر عمده او در فلسفه کتاب الاسفار الاربعة العقلیه معروف به الحکمة المتعالیه جامع مباحث و طرق مشایی و اشراقی در حکمت و در عین حال متضمن لطایف کشفی و ذوقی در زمینه مباحث عرفانی است. کتاب بر مبنای قول عرفا در اسفار اربعة اهل سلوک تبویب و تنظیم شده است: مطالب امور عامه و مباحث مربوط به واجب و ممکن و قوه و فعل و علت و معلول را در سفر اول (من الخلق الی



(الحق)، مباحث مربوط به وجود و عوارض ذاتی آن را در سفر ثانی (دالحق فی الحق)، مبحث الهیات را در سفر ثالث (من الحق الی الخلق بالحق)، و مسئله نفس و مراتب و غایات آن را در سفر رابع (دالحق فی الخلق) و با رعایت تناسب مباحث با اسفار تقریر و تبیین کرده است. بدین گونه با جمع بین مشرب مشایی و اشراقی اثری جامع به تصنیف آورده است که بعد از شفای شیخ کتابی به این حد از دقت و جامعیت و عمق و وسعت در فلسفه اسلامی به وجود نامده است. سایر آثار او از جمله مشتمل است بر کتاب المشاعر در تقریر وجود و اثبات توحید و صفات و افعال واجب، کتاب المبدأ والمعاد در ربوبیات و مسئله نفس که شامل نبوات و معاد هم هست، شواهد الربوبیه در الهیات و مشتمل بر پاره‌یی آراء جالب و بدیع، کسراصنام الحاهلیه در نقد صوفیه و مدعیان تصوف، و رساله سه اصل به فارسی در نقد مدعیان جاهل و علمای سوء که البته ذکر نام تمام آنها در حوصله این اجمال نیست و بعضی تصنیفات هم در تفسیر و شرح حدیث دارد که متشرعه علما غالباً آنها را به نظر قبول ننگریسته‌اند.

در بین تعدادی از آراء خاص فلسفی که اصل یا طرز تقریر آنها به وی مخصوص شمرده می‌شود از جمله قول در باب اصالت وجود، تبیین اتحاد عاقل و معقول، حرکت جوهری و تقریر معاد جسمانی را می‌توان یاد کرد. قول به اصالت وجود که یک مفتاح عمده تعلیم فلسفی او محسوب است مبنی بر آن است که آنچه عین متقرر است وجود است، ماهیات امور انتزاعی هستند. از کتاب مشاعر [۵۶۸] برمی‌آید که آخوند قبل از ابداء رأی به اصالت وجود، به اصالت ماهیت که قول شیخ اشراق است قایل بوده است. به هر حال صدرالمتألهین وجود را واحد ذی مراتب و متقوم به ذات می‌داند، که در مقابل آن ماهیت جز اعتباری انتزاعی از مراتب آن نیست. حاشیتین آن نیز در یک سو وجود واجب و در سوی دیگر هیولی است که مراتب دیگر متوسطات این دو حاشیه به شمار می‌آید. از این قرار وجود در نزد وی حقیقت بسیط واحدی است که در مراتب خود اطوار و شئون مختلف دارد و ظهور کثرات از همین جاست. مسئله اتحاد عاقل و معقول را هم، که شیخ رد می‌کند و فرفوریوس صوری را نیز به خاطر قول بدان در حور طعن می‌یابد [۵۶۹]، آخوند تأیید می‌نماید و غیر از ادله دیگر، آن را بر همین قول به اصالت وجود نیز تفریع می‌کند، چرا که به قول وی معقول بالذات شأن دیگری جز همین معقول بودنش ندارد، پس تقوم آن با عاقل است که حقیقت وجود اوست و در حقیقت با آن اتحاد دارد. در مورد حرکت جوهری هم که ابن سینا آن را مردود شمرد، صدرالمتألهین قایل به اثبات و



ثبوت آن شد و حتی آن را مبنای رفع برخی اشکالات فلسفی نیز یافت. بر وفق تقریر وی، طبیعت که مبدأ حرکت محسوب است اگر خود متحرک نباشد تخلف علت از معلول لازم آید، بعلاوه چون اعراض در وجود تابع جوهرند ممکن نیست تابع امری متغیر و متجدد باشد و متبوع تبدل و تغییر نپذیرد. به هر تقدیر، قول به حرکت جوهری هر چند در مقالات عرفا هم هست، تقریر صدرالمتألهین جنبه برهانی و عقلی به آن داده است، و در بین نتایج حاصل از آن نیز اثبات این امر است که نفوس انسانی جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا است، چرا که نفس در اول حدوث غیرمجرد است، حرکت جوهری که در آن مستمر است به آن تجرد می بخشد و آن را بعد از مفارقت از بدن روحانیة البقا می سازد. معاد جسمانی هم که نزد او در وجود «انسان نفسی» تحقق می یابد مبنی بر اثبات تجرد نفس حیوانی است و قدما در واقع به جهت عدم اعتقاد به تجرد آن در این باب به اشکال دچار بوده اند، اما صدرالمتألهین چون به حکم حرکت جوهری، برای تمام موجودات قایل به تجرد تدریجی و استکمالی است، در قول به معاد اشکالی نمی یابد و در عین حال معاد جسمانی را هم به خاطر همین تجرد استکمالی نه در اجسام دنیوی بلکه در ابدان اخروی قابل تحقق می داند که هم به حکم کریمه *وَأَنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ* *لهی الحیوان (۶۴/۲۹)* حیات از لوازم آنهاست و زاید و ملحق نیست. به هر حال آنچه صدرای به عنوان معاد جسمانی تقریر می کند متضمن اثبات حشر مورد اعتقاد متشرعه نیست، و تخطئه او از جانب آنها با این قول نیز دفع نمی شود، با این همه، اندیشه صدرایی در فلسفه صبغه دینی قابل ملاحظه دارد [۵۷۰].

البته این نکته که حکمت متعالیه وی، برخلاف تعلیم ابن رشد و ابن سینا، در دنیای غرب انعکاس نیافت غیر از عدم توجه اروپاییان آن اعصار به حکمت شرقی، تا حدی هم ناشی از انقلابات بعد از صفویه و انحطاط سیاسی و اقتصادی شرق بود که با پایان عهد صفویه دیگرانظار را در خارج به فرهنگ خویش جلب نکرد. طرفه آن بود که حتی بعدها در عهد قاجار هم کنت دوگوبینو<sup>+</sup> نماینده سیاسی معروف فرانسه در ایران که در اروپا فیلسوف و محقق و مورخ شناخته می شد در کتابی که راجع به ادیان و عقاید فلسفی در آسیا تصنیف کرد، اسفار اربعة صدرالدین شیرازی را که ظاهراً جز نامی از آن نشنیده بود «چهار کتاب در باب سفرها»<sup>+</sup> (= سفرنامه؟) پنداشته بود [۵۷۱]. در

+ Comte de Gobineau, Quatre livres de voyages

حقیقت اروپا بعد از ابن رشد اندلسی، که با آثار او نیز غالباً از طریق ترجمه‌های عبری و لاتینی آشنایی داشت، کوششی برای شناخت فلسفه اسلامی به انجام نرسانید و تا این اواخر یا وجود آن را بکلی انکار کرد، یا با معیارهای جدید خود آن را درخور توجه نیافت و به هر حال بی شک از این بابت زیان کرد.

در اروپا تا قبل از عهد رنسانس، در قرون پانزدهم و شانزدهم میلادی، فلسفه تقریباً عبارت از الهیات بود که تفکر حاکم بر کلیسا هر چه را جز آن بسود - و منطق و علم طبیعی هم از آن شمار خارج نمود - تابع الهیات می ساخت. حتی استاد محققى چون راجر بیکن (۱۲۹۲م) در آن ایام وقتی تعریف خاصیت مثلث متساوی الاضلاع را مطرح بحث می ساخت، به اقتضای این روح عصری، این تعریف را وسیله‌ی برای تأیید تثلیث مقدس و تساوی اقانیم سه گانه می یافت [۵۷۲]. به هر حال دنیای اسکولاستیک، که مبانی عقاید خود را در الهیات بر اقوال کسانی از آباء چون یوستین قدیس و سن اگوستن و امثال آنها می نهاد، در آنچه اساس عقلی در این مسائل بود به اقوال امثال فارابی و ابن سینا و غزالی از حکمای اسلام و حتی به تابعان و شارحان یهودی اسپانیایی آنها نظیر ابن جبرول مالقی (وفات ۱۰۵۸م) صاحب کتاب معروف *ینوع الحیات و موسی بن میمون قرطبی* (وفات ۱۲۰۴م) مصنف کتاب *دلالة الحائرين* مدیون شد. فلسفه‌ی که با جمع بین این مآخذ به وجود آمد در محتوای کلیسایی خاص خود با آنچه در نزد متکلمان اسلام به نام علم کلام، و البته در حوزه اعتقادات اسلامی، به وجود آمد تفاوت چندانی نمی کرد. فی المثل آنچه در تعلیم آلبرت کبیر (البرتوس ماگنوس) و توماس قدیس (توماس داکویناس) و حتی در تقریر دانس اسکاتس و ویلیام اف اکام به عنوان فلسفه عرضه می شد با فلسفه‌ی که غایت آن علم به حقایق موجودات بر قدر طاقت بشری اما به هر تقدیر فارغ از تقید به حاصل تعلیم شرایع اعلام شده بود فاصله بسیار داشت، و البته تعلیم فارابی و ابن سینا و ابن رشد از این حیث خیلی بیش از اقوال حکمای اسکولاستیک به سنت فلسفی یونان باستانی نزدیک بود. چنانکه تنها با ظهور فرانسیس بیکن (وفات ۱۶۲۵م) انگلیسی و رنه دکارت (وفات ۱۶۵۰م) فرانسوی بود که دنیای غرب در قرن هفدهم به احیا یا ایجاد فلسفه‌ی که ناظر به جستجوی حقایق و فارغ از التزام تبعیت از کلیسا باشد دست یافت. از آن پس نیز فلسفه اروپا در زمینه محیط تازه‌ی که استمرار هومانیزم، حاصل فکری نهضت‌های اصلاح مذهب، گرایش‌های ملی و اکتشافات علمی برایش به وجود آورد و در کشمکش بین واقعگرایی و تصورگرایی، بین

روح و ماده، و بین گرایشهای الحادی و وحدت وجودی درگیر ماند و مثل دنیای باستانی یونان هرگز تنازع آن با کلیسا و اصحاب دیانات قطع نشد.

این فلسفه غیر کلیسایی در انگلستان با فرانسیس بیکن در کتاب عظیم ارغنون<sup>+</sup> در خط تحقیق تجربی افتاد و لزوم اجتناب از تمام عقاید و احساسات از پیش تلقین شده‌یی را که در نیل به علم واقعی و بی‌شایبه مانع تحقیق درست می‌گردد گوشزد کرد و آنها را اصنام<sup>+</sup> خواند. رنه دکارت هم با گفتار در روش درست راه‌بردن عقل<sup>+</sup> آن را از تقسید به نقلیات ناشی از پیشداوریها و معلومات تقلیدی تزکیه کرد و قبل از آنکه رهنمودهای فرانسیس بیکن نتایج خود را در ایجاد فلسفه حسی و تجربی انگلستان چنانکه باید ظاهر کند، افکار دکارت بنیاد مذهب فلسفی اصالت تعقل را بر مبانی تحقیقی و استدلالی استوار نمود. در واقع مذهب اصالت تعقل که با تعلیم دکارت شالوده محکم علمی یافت در تعلیم فلسفی اسپینوزا<sup>+</sup> و لایب‌نیتس<sup>+</sup> به نتایج دقیق و جالت رسید و در مباحثی که بین دین و فلسفه مورد اشتراک یا مورد تنازع بود افکار و عقایدی بدیع اظهار کرد.

دکارت که در فرانسه در مدرسه فرقه یسوعی تربیت یافت بعد از خدمات لشکری در هلند و سپس در سوئد عمر سر کرد. اشتغال عمده‌اش ریاضیات بود و فلسفه‌یی هم که به وجود آورد تا حدی مثل فلسفه افلاطون بر ذهنیت ریاضی و اتکا بر انتزاعیات مبتنی شد. وی از شک در همه چیز - شک دستوری<sup>+</sup> - آغاز کرد و بداهت و وضوح عقلی را ملاک یقین و غایت تحقیق ساخت. قضیه «می‌اندیشم پس هستم» را مبنای اثبات نفس و تجرد آن از ماده یافت و بدین گونه به ثنویت بین روح و ماده رسید. وجود خدا را هم از «تصور ذات کامل در ذهن» خویش و اینکه منشأ این تصور باید همان ذات کامل باشد بیرون آورد. صداقت الهی<sup>+</sup> را نیز، که ذات کامل به اقتضای کمالش ممکن نیست در باب وجود محسوسات مادی در عالم قصد گول زدن ما را داشته باشد، تضمین قطعی در باب وجود محسوسات و عالم مادی شناخت. بدین سان از شک در همه چیز به یقین مبنی بر تعقل رسید، و با ادراک ثنویت بین نفس و عالم، روح را عبارت از فکر<sup>+</sup>، و ماده را عبارت از بُعد (امتداد)<sup>+</sup> پنداشت، و از این طریق آنچه را از تعالیم

+ Novum Organum, Idols, Discours de la methode ~, Spinoza, G. W. Leibnitz, Doule methodique, Veracite divine, Pensée, Etendue,

استادان یسوعی خویش در طی شک دستوری عرضه تردید کرده بود قابل اثبات یافت، و اصالت تعقل را مبنای یک فلسفه جدید کرد.

اسپی نوزا حکیم یهودی هلند (۱۶۷۷)، که به سبب آزاداندیشی در مسائل عقلی از کنیسه امستردام طرد و لعن و تکفیر شد، مثل دکارت و بیکن بیشتر به علوم ریاضی توجه داشت و به همین سبب تعلیم او که «اخلاق»<sup>+</sup> نام دارد به شیوه هندسه اقلیدس تدوین و تقریر شد. در واقع وی نیز مثل دکارت جستجوی مبنای اصالت تعقل را از طریق شک در نقلیات شروع کرد. اسپی نوزا کوشید با نقد ظاهر روایات تورات و نفی آنچه از ظواهر نصوص آن حاصل می شود معلوم سازد که در باب آنچه فلسفه با دین در تحقیق آن اشتراک و برخورد پیدا می کند جز به عقل و برهان نمی توان پایبند ماند. از این رو در باب آزادی فکر که نیل به حقیقت در نزد او بدون آن حاصل شدنی نیست اصرار و تأکید بسیار ورزید و رساله دین و دولت<sup>+</sup> او توجه خاصی به این مسئله نشان می دهد. حکمت او در واقع ناظر به نیل سعادت بود و اینکه از آن به «اخلاق» تعبیر می کرد از همین معنی ناشی بود. برخلاف دکارت که ثنویت بین ماده و حیات را اصل شمرد، وی به وحدت جوهر عالم قایل شد که بُعد و فکر تجلی و ظهور آن محسوب اند و بدین گونه به وحدت وجود رسید که اهل دیانات از آن تحاشی دارند و قول او را هم در این باب نوعی طبیعت گرایی شمرده اند. به همین سبب در عین آنکه بعضی ستایشگرانش وی را مردی «مست خدا»<sup>+</sup> خوانده اند دیگران در حق وی به الحاد حکم کرده اند.

لایب نیتس فیلسوف آلمانی (۱۷۱۶م) که نیز مثل دکارت و اسپی نوزا ذهن ریاضی داشت و به علوم دیگر حتی فقه و تاریخ هم رغبت نشان می داد، از این تعقل گرایی به وجود نظام احسن در عالم و جمع بین دین و فلسفه رسید، و این عالم را چنانکه لازمه طرز فکر یک مؤمن مسیحی بود بهترین عوالم ممکن یافت. قولش از جمله مورد اعتراض پیربل<sup>+</sup> فرانسوی فیلسوف آزاداندیش عصر (۱۷۰۶) واقع شد و کتابش موسوم به تعدیل الهی<sup>+</sup> در تقریر مباحث فلسفی بر مبنای اصالت عقل، مابعدالطبیعه را که روح عصر وی با آن چندان سازگاری نداشت جاذبه تازه‌ی بخشید و تقریباً به نتیجه‌ی رسانید که شایسته فکر و عصر توماس داکویناس به نظر می رسد [۵۷۳]. لایب نیتس بین

+ Ethica, Tractatus theologico- Politicus, Der Gottbetrunkene Mensch,

Pierre Bayle, Theodicee



قول دکارت و اسپینوزا در باب وحدت و ثنویت به صورت قول به وجود آحاد بسیط جوهری<sup>+</sup> جمع کرد که بر وفق قول وی وجود خداوند برای ایجاد و بقای آنها ضرورت داشت، و این آحاد را که بر حسب تعلیم او در یکدیگر تأثیر ندارند از طریق قول به قاعده همسازی پیشین<sup>+</sup> قابل ارتباط ساخت. این قول او که دخالت خدا را برای ایجاد مقارنه داریم بین اجزای عالم و ارتباط روح و جسم الزام می‌کرد نزد بعضی صاحب‌نظران مورد ایراد واقع شد و از جمله نیوتون<sup>+</sup> (۱۷۲۷م) ریاضیدان و حکیم انگلیسی قبول آن را مستلزم اثبات وقوع یک اعجاز مدام مستمر خواند و آن را رد کرد [۵۷۴]. معهذا قول به وجود همسازی پیشین در آحاد و قول به ضرورت مداخله مستمر خداوند در ایجاد و بقای این آحاد، نظام عالم را بالضروره امری مبرا از هرگونه هرج و مرج و هرگونه خلل و ناسازی می‌ساخت، و از اینجا بود که وی با قول به نظام احسن معتقد به نفی شرور از عالم شد و به آنکه مدعی شود در این عالم که بهترین عوالم ممکن است همه چیز به بهترین وجه است. این قول که با عبارتی مشابه قول او در کلام غزالی هم آمده است در تاریخ ادیان و عقاید و همچنین در اذهان صوفیه و شعرای عارف مشرب نیز با قبول تلقی شد و البته در اذهان معاصران خود وی و اخلاف آنها هم اندیشه‌های موافق و مخالف برانگیخت، و این همان قول است که ولتر معروف هم در قصه فلسفی موسوم به کاندید<sup>+</sup> (ساده‌دل) لایب‌نیتس را به خاطر آن معروض طعن و طنز ساخته است. در این باب جای دیگر به تفصیل سخن رفته است، اینجا به همین اشارت باید اکتفا کرد [۵۷۵].

باری اصالت عقل که تا زمان لایب‌نیتس به رغم «شک دستوری» دکارت هنوز بقایایی از اندیشه مشایی و افلاطونی را با خود همراه داشت با توسعه تجربی فرانسیس بیکن، که تامس هابس<sup>+</sup> (۱۶۷۹) و جان لاک<sup>+</sup> (۱۷۰۴) آن را دنبال کردند و دیوید هیوم (۱۷۷۶) آن را به نتایج انتقادی جالب رسانید، معروض نقد و تردید واقع گشت. بدین سان هابس که منطق ارغنون‌نورا به نوعی مذهب اصالت ماده منتهی کرد عالم را مجموعه‌یی از اجزاء مادی خواند که چیزی جز قانون حرکت بر احوال آنها حاکم نیست. جان لاک، که نیز مثل هابس وجود معانی فطری غیرمسبق به تجربه را در ذهن انکار کرد، با نفی این قول که از آراء دکارت بود قول به اصالت عقل<sup>+</sup> را که تا حدی مبنی

<sup>+</sup> Monades, Harmonie Préétablie, I. Newton, Candide, Thomas Hobbes, John Lock, Rationalism

بر همین اعتقاد بود متزلزل کرد. حاصل آن شد که بر حسب این اعتقاد، آنچه در ذهن انسان هست از مجرد حس و تجربه حاصل می‌آید و علم واقعی و قابل اعتماد جز حس منشأ دیگر ندارد. دیوید هیوم که در عین حال مورخ و محقق ادیان هم بود موجد فلسفه‌ی شد که آن را اصالت نمود<sup>+</sup> خوانده‌اند. وی مدعی شد که آنچه حکما جوهر می‌خوانند واقعیت ندارد، واقعیت فقط مربوط به عوارض و نمودهاست. به اعتقاد وی اگر از نفس تمام تصورات حاصل از تجربه‌اش را بگیرند معدوم می‌شود و دیگر چیزی به نام جوهر نفسانی باقی نمی‌ماند، چنانکه از جسم هم اگر تمام عوارض را که دارد سلب نمایند بکلی نابود می‌گردد و چیزی به عنوان جوهر مادی از آن باقی نمی‌ماند [۵۷۶]. اقوال هابس، لاک، و هیوم که موجب طرح بحث علم المعرفة<sup>+</sup> شد به این نتیجه منتهی گشت که در تحقیقات فلسفی نخست باید حدود ارزش و توانایی عقل را سنجید و بر قول به اصالت عقل اعتماد نباید کرد.

بدین گونه منطق تجربی بیکن در آستانه عصر روشنگری منطق استدلالی دکارت را از اعتبار و حجیت مطلقه انداخت و قول به اصالت حس و تجربه و گرایش به مذهب مادی و طبیعی وجدان دینی را در اروپا بشدت تکان داد. عصر روشنگری که پایان آن به انقلاب کبیر فرانسه (۹۴ - ۱۷۸۹) منجر شد و امثال ولتر (۱۷۷۸)، ژان ژاک روسو (۱۷۷۸) و دیدرو (۱۷۸۴) در فرانسه و اشخاصی چون لسینگ (۱۷۸۱)، هردر<sup>+</sup> (۱۸۰۳) و یاکوبی<sup>+</sup> (۱۸۱۹) در آلمان داعی و منادی آن بودند فلسفه را در خط اصلاح احوال اجتماعی انداخت و آنچه را به نام مابعد الطبیعه خوانده می‌شد نفی کرد - یا لامحاله از دایره بحث و نظر کنار گذاشت. در محیط گرایش به ماده و حس این عصر، ولتر و دیدرو در این قرن به جهل و کهنه پرستی اعلام جنگ دادند، هلوسیوس<sup>+</sup> (۱۷۷۱) و هولباک<sup>+</sup> (۱۷۸۹) به روح و مسیح. بدین گونه عصر روشنگری عصر ایمان به عقل مبتنی بر حس و تجربه شد - عقلی تابع حس، و فاقد ایمان به ماورای آن، شاید به تعبیری ایمان و علاقه به نوری که روشنایی داشت اما فاقد حرارت بود.

با این حال وقتی ژان ژاک روسو این عقل تجربی را هم به خاطر تکریم احساس از صحنه ایمان بیرون راند، تمام آنچه ولتر و دیدرو از در بیرون رانده بودند از

+ Phenomenism, Epistemology, Herder, Jacobi, Helvetius, Holbach

روزن سر برآورد. حتی ایمانوئل کانت<sup>+</sup> (۱۸۰۴) موجد و بانی فلسفه نقادی که شک و احتیاط هیوم را با نقد عقل نظری و نقد عقل محض به عالیت‌ترین و یأس‌انگیزترین نتایج آن رسانید ناچار شد به محض آنکه چراغ عقل را خاموش می‌کند پنجره وجدان را بگشاید تا دنیا یکسره در تاریکی فرو نرود. از همین پنجره بود که او دو سرچشمه عظیم و مشتعش نور را برای چشمهای شکاک پیر خود نوازشگر و امیدانگیز یافت: آسمان پرستاره در بالای سر و قانون اخلاقی در نهانگاه ضمیر [۵۷۷]. کانت در فلسفه نقادی خویش معلوم کرد از اشیاء و اعیان که فلسفه سنتی و مذهب اصالت عقل طالب احاطه بر حقایق آنها هستند فقط نموده‌ها و عوارض<sup>+</sup> را می‌توان دریافت، ذوات و حقایق<sup>+</sup> از دسترس ادراک خارج است، اما در آنچه دیانت و حسن خلق الزام می‌کند لااقل به روشنایی عقل عملی (= اخلاق) می‌توان به نوعی جزم و یقین رسید. قولی که عقل نظری در مقابل آن با توجه به محدودیت خویش خود را ملزم به سکوت می‌یابد، اما نه سکوت مبنی بر قبول و رضا.

فلسفه کانت در عین حال تجدیدعهده‌ی با مذهب اصالت تصور بود که جرج برکلی<sup>+</sup> (۱۷۵۳) فیلسوف و کشیش انگلیسی آن را به نتایج ظاهراً بکلی نامعقولی کشانیده بود. اخلاف کانت که فلسفه رمانتیک آلمان را به وجود آوردند اصالت تصور فایق او را به نتایج افراط‌آمیزی شبیه به مقالات برکلی رساندند. این اندیشه در نزد فیخته<sup>+</sup> (۱۸۱۴) به نفی واقعیت عینی منجر شد و از آن اصالت تصور ذهنی حاصل آمد که به استهلاک «جزمن» در «من» منجر می‌شد و شیء «معلوم» را چیزی جز افاضه ناخودآگاه ذهن «عالیم» نمی‌دید. شلینگ<sup>+</sup> (۱۸۵۴) شاگرد او، که در اواخر عمر گرایشهای عرفانی و مذهبی یافت و تجربه دینی را بر تأملات عقلی ترجیح می‌داد، در جوانی آراء فیخته را دنبال کرد، اما به جای آنکه مثل استاد از «من» آغاز کند و به «جزمن» برسد، از «جزمن» به «من» رسید، و بدین گونه به مذهب اصالت تصور خویش صبغه عینی داد. وی حتی اختلاف و مغایرت بین جزمن و من را هم رفع کرد و مدعی شد طبیعت همان روح است که مرئی باشد، چنانکه روح نیز جز طبیعت که نامرئی باشد چیزی نیست، پس بین طبیعت و روح که همان جزمن و من است وحدت و هوهویت حاصل است، از این رو آنچه واقعیت دارد البته معقول هم هست، پس «جزمن»

<sup>+</sup> Immanuel Kant, Phenomenes, Noumenes, George Berkley, Fichte, Schelling

همان «من» خواهد بود نه تابع و مخلوق آن که اصالت تصور ذهنی فیخته بدان رسیده بود. هگل<sup>+</sup> (۱۸۳۱) هم که مثل شلینگ در تقریر اصالت تصور بین امر معقول و امر موجود هوهویت قابل شد از این مقدمه نتیجه‌یی که حاصل کرد آن بود که پس شناخت امر معقول همان شناخت واقعیت خارج است، از این رو برای علم به واقعیت موجود در خارج باید سیر فکر را در کشف مقولات عقلی در داخل ذهن دنبال کرد. این همان سیری است که وی آن را استدلال یا جدل<sup>+</sup> می‌خواند که بر وفق تعلیم وی همواره در تقابل بین «وضع»<sup>+</sup> و «وضع مقابل»<sup>+</sup> به «وضع جامع»<sup>+</sup> می‌رسد، و البته این صیورورت جدلی در نزد وی نه فقط قانون حاکم بر ذهن بلکه قانون حاکم بر عالم خارج - که خود چیزی جز آن نیست - نیز هست. بدین سان اصالت تصور هگل نه ذهنی است نه عینی مطلق، و عاری از هرگونه قیدی است، ذهن و عین در آن تابع حکم واحد هستند، و چون ذهن و عین هر دو در آن تحت سیطره سیر جدلی (دیالکتیک) قرار دارند آنچه واقعیت دارد وجود نیست، صیورورت است که عبارت از حصول وضع جامع از تقابل وضع و وضع مقابل باشد. اما هوهویتی که نزد هگل بین امر واقع و امر معقول - بین عین و ذهن - هست نه فقط وی را به قول به وحدت وجود می‌کشاند، بلکه مجرد توافق و تطابق بین موجود و معقول، عالم خارج را که عین موجود است به عنوان عین معقول بهترین عوالم ممکن هم می‌کند. این قول که فکر هگل را به نتیجه تعلیم لایب‌نیتس می‌رساند فلسفه او را آماج طعن و تعریض مخالف سرسخت او آرتور شوپنهاور می‌سازد که اصالت تصور در نزد او به شومترین و تیره‌ترین صورت خویش می‌رسد [۵۷۸].

به هر حال شوپنهاور (۱۸۶۰) که مثل فیخته عالم را عبارت از تصور «من» می‌خواند این تصور را به مفهوم اراده<sup>+</sup> تفسیر می‌کرد، و لازمه آن را هم تنازع دایم یافت و محنت و شقاوت ابدی و پایان‌ناپذیر «من». وقتی در آغاز اثر فلسفی معروف خود به نام جهان به مثابه اراده و نمایش<sup>+</sup> می‌گوید «جهان تصور من است»، مرادش جهان عوارض و نموده است که به حس و وجدان ادراک می‌شود و دایم در تغیر و تبدل است و تحقق ندارد، آنچه تحقق دارد «من» است که واحد و ثابت می‌نماید، پس حقیقت را در عالم عوارض و نموده‌ها نباید جست، در «من» باید جست که وحدت و حقیقت دارد. اما

+ Hegel, Dialektik, Thesis, Antithesis, Synthesis, Wille, Die Welt Als Wille.



این حقیقت هم در واقع اراده است و من فقط وقتی به وجود خود پی می‌برم که اراده بر عملی می‌کنم. البته اراده هم مستلزم علاقه به امری است که موضوع آن است، و این علاقه است که مایه رنج است و بیم مرگ و فنا که یک تجلی عمده این علاقه است و انسان را به محنت عشق و ازدواج و تولید مثل رهبری می‌کند شامل قسمت عمده درد و رنج عالم است که خود از حب بقا ناشی است. بدین گونه اصالت تصور در نزد شوپنهاور به بدبینی یا سأس آمیز می‌گردد و همین بدبینی است که او را سرانجام با دیانت که وی مدتها می‌پنداشت چیزی جز فلسفه مخصوص عوام نیست آشتی می‌دهد. اما نه با مسیحیت که شفقت و محبت را الزام می‌کند، با دیانت بودا که راه نیروانا را به وی ارائه می‌کند.

رواج این صورتهای گونه گونه اصالت تصور در قرنیه که با فردای پایان انقلاب فرانسه آغاز شد، گرایشهای مادی را هم که میراث عهد روشنگری بود به عنوان واکنش «جز من» در مقابله توسعه جویی «من» به دنبال آورد. تصورگرایی جناح راست پیروان هگل<sup>+</sup> از جانب جناح چپ اصحاب وی بشدت آماج انتقاد شد. اصالت ماده در تقریر فویرباخ<sup>+</sup> (۱۸۷۲) شدیداً بر اصالت تصور اعتراض کرد. مارکس (۱۸۸۳) و همکارش انگلس<sup>+</sup> (۱۸۹۵) در مقابل آن مادیگری دیالکتیک و مادیگری تاریخی را به عنوان آخرین کلام در این مباحث عرضه کردند. اصالت ماده که در عهد روشنگری، امثال لامتری<sup>+</sup> (۱۷۵۱) و هولباک<sup>+</sup> (۱۷۸۹) مدافع آن بودند، در عهد انقلابات علمی و صنعتی قرن بعد کوشید تا برتری علم را بر ایمان در مقابل مقاومت اهل کلیسا بر کرسی بنشانند و اقوالی چون تجرد نفس و ابدیت روح را که کلیسا مدافع آن بود مانع ترقی و توسعه جامعه انسانی نشان دهد. البته نفی وجود امر غیرمادی این مشکل را مطرح می‌کرد که اگر همه چیز مادی است فکر نفی امر غیرمادی هم بر وفق قول طرفداران اصالت ماده ترشح مادی مغز و اعصاب است و چه اعتمادی بر صحت آن و بر سلامت مغز و اعصابی که این فکر از آن حاصل می‌آید هست؟ اما علم طبیعی که می‌خواست همه جلوه‌های حیات را به وسیله ماده تفسیر کند در مقابل چنین اعتراضات البته متوقف نمی‌شد. کارل فوگت<sup>+</sup> (۱۸۹۸) عالم طبیعی مدعی شد که به هر حال رابطه فکر با مغز مثل ارتباط صفرا و کبد، و ادرار با کلیه است. لودویگ بوشنر<sup>+</sup> (۱۸۹۹) ادعا کرد چنانکه

+ L. Feuerbach, Engels, Holbach, La Mettrie, Karl Vogt, L. Büchner

ماشین بخار تولید حرکت می‌کند ماده هم آنچه را روح و فکر می‌خوانند به وجود می‌آورد. مولشوت<sup>+</sup> (۱۸۹۳) مدعی شد گردش دوری مستمر حیات همواره ماده را به فکر و فکر را به ماده برمی‌گرداند. ارنست هکل<sup>+</sup> (۱۹۱۹) تحقیقات داروین را در باب بنیاد انواع مستند ردّ اقوال کلیسا در باب خلقت ساخت. خلاصه دین علم، به تعبیر پیروان اصالت ماده، نسب انسان را نه به آدم ابوالبشر بلکه به یک موجود زمخت ابتدایی، روح انسان را به سلسله اعصاب، فکر وی را به صورتی از حاصل فسر، و احساس اخلاقی وی را به ترشح قند منسوب داشت [۵۷۹] و بدین سان با ساده‌پنداری، همه چیز حیات را به وسیله ماده تفسیر کرد - تفسیری که توسعه علم در ادوار بعد به تأیید آن موفق نشد.

فلسفه تحقیقی که اگوست کنت فرانسوی (۱۸۵۷) به تقریر آورد، و شهرت و رواج آن نشان می‌داد که قول او باید تعبیری از مافی الضمیر بسیاری از متفکران عصر او بوده باشد، تا حدی تیره دیررس منطق تجربی بیکن محسوب می‌شد. وی هر چه را جنبه ربانی و مابعدالطبیعی داشت از حساب علم خارج شمرد و علم را فقط شامل ریاضیات و چیزهایی دانست که می‌توانست مورد تحقیق و ملاحظه واقع شود. با آنکه این تعلیم متضمن نفی هر گونه فکر دینی بود، خود او کارش در پایان عمر به ایجاد دیانتی ضد دین کشید که دین انسانیت<sup>+</sup> خوانده شد، و از شعار دینی عصر جز مسیح و الوهیت چیزی کم نداشت. مع هذا فلسفه تحقیقی که دنباله‌اش تا قرن حاضر ادامه یافت و مکتب تحقیقی نو<sup>+</sup>، و مکتب تحقیقی منطقی<sup>+</sup> از آن متفرع گشت همچنان معتقد به نفی مباحث ربانی و مابعدالطبیعی باقی ماند. در بین اصحاب این مکتب امیل لیتره<sup>+</sup> (۱۸۸۱) لغوی معروف فرانسه، در نفی نقلیات مربوط به خوارق طرح شبهه‌یی کرد که به قول محققان اشکال رفع آن همواره باقی است [۵۸۰]. زان ماری گویو<sup>+</sup> (۱۸۸۸) از نفی مابعدالطبیعه و نفی ارزش امور ربانی به شبهه «بیدینی آینده»<sup>+</sup> رسید [۵۸۱] - که وقوع آن برخلاف پندار وی هرگز تحقق نیافت. روح تحقیقی این تعلیم نزد بسیاری متفکران، از جمله در انگلستان نزد جان استوارت میل<sup>+</sup> (۱۸۷۸)، و در آلمان نزد دورینگ<sup>+</sup> (۱۹۲۱) مورد توجه واقع شد، و حتی در اندیشه ملکم خان متفکر سیاسی عهد ناصری نیز

+ J. Moleschott, E. Haeckel, Religion de l'humanité, Neo-Positivism.

Logical Positivism, E. Littré, J- M. Guyau, L'Irreligion de l'avenir, J.S. Mill,

E. K. During

به نحوی تأثیر گذاشت و اندیشه «نظم و ترقی» را در اذهان اهل عصر تقریباً همه جا نشر و رسوخ داد.

به هر حال چشم انداز فکر معاصر، که غالباً از فلسفه تحقیقی یا مکتب مادیگری بیشتر از تعالیم دیگر متأثر شد، در قرن حاضر فلسفه را از یک سو در ستیز با اصالت تعقل، و از سوی دیگر در کشمکش با اصالت تصور نشان می دهد. ورای گرایشهای مادی و تحقیقی، فکر اصالت عمل و قول به تطور تدریجی هم که مدت ها اذهان اهل نظر را جلب کرد فقط صحنه هایی از این چشم انداز متنوع و پردامنه را ارائه می کند که البته در اینجا نمی توان به نقد و بحث در آنها پرداخت. طرفه آن است که صورتهای گونه گونه فلسفه غیرکلیسایی در غرب هوز، حتی آنجا که الهیات را نفی می کند، خود را غالباً ناچار به طرح و بحث مسائل مربوط به آن می یابد.

معهدا در ورای این مسائل آنچه مخصوصاً در دو قرن اخیر توجه متفکران را به مباحث رایج در حوزه مباحث مربوط به الهیات و ادیان جلب کرده است تحقیق در باب منشأ دین، طبیعت احساس مربوط به دیانت و صورتهای مختلف حیات دینی است. این مسائل موضوع تحقیقی است که از آن تعبیر به فلسفه دین<sup>+</sup> می کنند و مثل سایر شقوق فلسفه ممکن است از نظرگاههای مختلف مورد بحث واقع شود. با این همه، فلسفه آنجا که همچنان می خواهد حقایق اشیاء را در حد طاقت بشری جستجو کند، می کوشد تا این تحقیق وی عینی، دور از شایبه و عاری از پابندی به جوابهای طرح شده انجام شود، و در طی آن از هرگونه پیشداوری، کوتاه نگری و تقصیر و قصور خودداری گردد. بعلاوه در طرح مسئله، انسان باید در محدودیت و وابستگی خویش، و عالم در تحول و در نفوذ اجتناب ناپذیر خویش بر انسان، مورد نظر واقع گردد، و بین آنچه عقل بوضوح می داند و آنچه می پندارد که می داند تفاوتی که هست از نظرگاه محقق دور نماند، و پیدا است که تاریخ اگر بتواند به دور از آنچه آن را از اسباب خطا می یابد در این باره بنگرد می تواند در شناخت طبیعت دین و صور و انواع احساس و حیات دینی به پیشرفت آنچه فلسفه دین خوانده می شود کمک نماید.

این طرز تلقی شاید، تا آنجا که از بررسی در انواع گونه گونه اعتقادات دینی و آداب و ترتیب مربوط به رسوم متفاوت در نیایش متداول در بین اقوام مختلف برمی آید،

حیات دینی را، آن گونه که شلینگ می‌پندارد، در احساس وابستگی انسان به قوه‌یی مافوق خویش، یا آنچه‌ان که از فحوای تقریر تلایرماحر دریافت می‌شود، در شعور انسان به اتصال وجود محدود با وجود کل و نامحدود، نشان دهد. در هر دو حال، احساس واحد اما مبهم و ناخودآگاه مرموزی است که در آن انسان خودی محدود خود را درمی‌بازد و خودی دیگر وسیع‌تر و جامع‌تری پیدا می‌کند. در شعور به این احساس، ترس و خضوع و عشق و تسلیم که ناشی از بیم نافرمانی و مسی بر امید طاعت باشد و کنش طبیعی انسان خواهد بود. این احساس اتصال و وابستگی مقرون با بیم و امید در عین حال انسان را از وحشت ناشی از توهم خذلان و وانهادگی در عرصه عالمی که در گوشه و کنار آن همه چیز حیات و امید وی را تهدید می‌کند می‌رهاند، به وی آرامش می‌بخشد و تحمل محدودیتها و محرومیت‌هایی را که در سراسر این عرصه هست برای وی خالی از محنت و تعب و مقرون با شوق و خرسندی می‌سازد.

البته مکتب مادی که احساس دینی و آنچه را بدان بستگی دارد به چشم پدیده‌یی اجتماعی و مادی و معروض تحول می‌یابد، و وقتی آن را، بر وفق تعبیر فویر باخ، امتداد رؤیا و کمال مطلوب زندگی هر روزیة انسان می‌شمرد، یا موافق با تقریر مارکس<sup>+</sup>، عبارت از «قلب دنیایی که قلب ندارد» [۵۸۲] می‌یابد، در واقع قولش بیشتر به شعارهای ناسنجیده اهل غوغا می‌ماند. تعبیر کسانی هم که امروز آن را انعکاس ترس و عجز انسان در تجربه حیات روزانه و تصویر تجربه امر محسوس در کسوت امر نامحسوس تلقی می‌کنند در واقع جز ساده‌نگری خالی از غور و تعمقی نیست، و در شناخت عمیق‌ترین و پیچیده‌ترین ماجرای روانی انسان به چنین تفسیر از پیش پرداخته‌یی البته نمی‌توان اکتفا کرد. قول کسانی هم که مثل ویلیام جیمس<sup>+</sup> در این احساس به چشم نوعی عدم تعادل در احوال نفسانی می‌نگرند، یا مثل فروید حیات دینی را از مقوله توهم ناسالم و بیمارگونه تلقی می‌کنند [۵۸۳] به همین اندازه سطحی و کاهلانه و مبنی بر جستجوی راه حل ساده‌یی برای اجتناب از رویارویی با عمق مسئله است. این هم که آن را مجموعه وسواس‌هایی که آزادی انسان را محدود می‌کند، یا مجرد ارتباط و مراوده با آنچه «مقدس»<sup>+</sup> محسوب است بشمرند، چیزی از ماهیت آن را شامل نیست [۵۸۴]. حل مسئله در گرو فرصت‌های دیگر است که امکان بحث و تقریر

<sup>+</sup> K. Marx, William James, Le Sacré



بیشتر می‌خواهد. به هر حال فلسفهٔ دین هنوز در مراحل ابتدایی است و آنچه بدان اشارت رفت جز نمونه‌یی چند از نظرگاه‌های آن نیست، باید برای بحث در آن مترصد فرصت مساعد ماند.

به هر تقدیر تا آنجا که به سیر در تاریخ ادیان و عقاید مربوط می‌نماید، شناخت طبیعت حیات دینی و صورتهای گونه‌گون آن تا حدی نیز به تأمل و مطالعه در احوال رهروان راستین دین، و ادراک تفاوت احوال بین کسانی که در این باره احساس و وجدان واقعی دارند با مدعیان سالوس که آن را وسیلهٔ نیل به مقاصد ماورای آن می‌سازند، حاصل می‌شود. با این حال شرط توفیق در این مرحله از شناخت هم، برای محققى که می‌خواهد در احوال نفسانی و طرز زندگانی اهل یقین و وجدان دینی تحقیق نماید، ادراک یا لااقل همدلی با صاحبان این احوال است. آن کس که خود تجربهٔ وجدانی در این امر ندارد عجب نیست که حیات دینی را به تصور در نیاورد، یا آن را بکلی انکار کند، لیکن برای آن کسی که فاقد این تجربهٔ وجدانی نیست، زمینهٔ این تجربه امکان می‌دهد تا در ورای محدودیتهای عامیانهٔ کوتاه‌نظران و بیخبران، در جستجوی آنچه حقیقت جوهری دین و حیات دینی است، در حد امکان خویش، با کل عالم و آنچه کل عالم در اوست پیوند ارتباط حاصل کند و حیات بشری را متضمن غایت و معنایی بیابد که به تجربه کردن یا تحمل کردنش می‌ارزد.

## تصوف و عرفان

شاید اینکه بعضی محققان عرفان را عالیترین جلوه حیات دینی انسان پنداشته اند خالی از مبالغه نباشد، اما به هر حال آن را جسورانه‌ترین کمال مطلوب و والاترین اشتیاق روحانی در حیات دینی می‌توان خواند، چنانکه در صورتهای مختلف آن که تصوف هم از آن مقوله است می‌توان روانشناسی کسانی را جست که در تنگنای دنیای محدود حیات عادی خویش کوشیده‌اند به افقهای وسیعی که در اقلیم تجربه و دریافت زمان عینی نمی‌گنجد و در طی آن ذهن و واقعیت و محدود و نامحدود به هم درمی‌آمیزد راه یابند - ارتباط یا اتصال بلاواسطه با امر متعال و فایق که لاجرم مبنی بر نوعی معرفت سری است، و رای انواع معرفت رسمی شایع در بین امم و اقوام عالم. بدون شک تصوف اسلامی و عرفان مسیحی کاملترین جلوه آن را در ادیان الهی عالم عرضه می‌کنند [۵۸۵]، اما صورتی از عمیقترین جلوه‌های آن را در دیانات هندی هم می‌توان جست، چنانکه مذاهب گنوسی<sup>+</sup> هلنی و مصری و همچنین فلسفه نوافلاطونی در تعلیم فلوپین (پلوتینوس) هم - به رغم انتقادی که پلوتینوس از فرقه‌های گنوسی دارد - مراحل عمده تطور استکمالی آن را شامل می‌شوند، و تصور ارتباط دایم بین اعمال خیر انسان با دنیای اهورمزدا در آیین زرتشت هم از مفهوم تلقی عرفانی خالی

---

+ Gnosticism

نیست، و بدین گونه از تعلیم اصحاب فیثاغورسی و مراسم رمزی اوریفئوس و الئوزیوس در یونان تا خلسه شمنی و آداب و تقلید اصحاب مذاهب توتمی را می توان از مراتب آن به شمار آورد [۵۸۶].

به هر حال عرفان در جنبه نظری کشف معرفتی سرّی و غالباً شخصی است که به اعتقاد پیروان آن انسان را از محدوده خودی رهایی می دهد و به وجودی که ورای عالم محدود خودی است مجال اتصال می بخشد، چنانکه در جنبه عملی هم - که بدون آن مجرد معرفت موجب نیل به مقصد نیست - متضمن سعی در وصول به مرتبه‌یی از تصفیه و تکامل است که اتصال بلاواسطه با وجود فایق و نامحدود و متعالی را برای انسان محدود متناهی و فانی ممکن نماید. اعتقاد به امکان حصول این مرتبه از نظر و عمل است که قول سبحانی ما اعظم شانی را از بایزید بسطامی نزد اهل تصوف قابل توجیه می کند، و کلمه انا الحق را در آنچه از حلاج نقل است از مقوله افشای اسرار اراهه می نماید [۵۸۷].

باری تصوف اسلامی که جنبه نظری آن از جمله نزد عین القضات همدانی و ابن عربی اندلسی و شیخ محمود شبستری، و جنبه عملی آن مخصوصاً نزد غزالی و شیخ شهاب الدین عمر سهروردی و مولانا جلال الدین بلخی رومی، به عالیترین صورت تقریر می شود، و در عین حال احوال و مقامات امثال بایزید و شبلی و ذوالنون و بوسعید لطایف تجربی آن را به عنوان الگوی رفتار نشان می دهد، با وجود شباهتهایی که با عرفان هندی و مسیحی دارد، و مخصوصاً با وجود پیوند معنوی که بین بعضی مبادی آن با تعالیم پلوتینوس و بودا هست، اساس آن اسلامی است، و برخلاف بعضی تردیدها که در این باب اظهار شده است [۵۸۸] حتی سرچشمه اصلی آن در واقع جز اشارات قرآن و حدیث و سیره رسول و صحابه وی نیست، چنانکه مجرد شعار پشمینه پوشی (=تصوف) اصحاب این طریقه هم، آن گونه که از روایات مستفاد می شود، باید تقلیدی از احوال زهاد صحابه و تابعان ایشان بوده باشد که مخالفت با تجمل پرستی و عشرت طلبی شایع در عصر بلافاصله بعد از رسول خدا را، که خود ناشی از کثرت غنایم و اموال حاصل از توسعه فتوح اسلامی در عصر راشدین و اوایل عهد اموی بود، با ترک تجمل و الزام زهد نشان می دادند و انهماک در لذایذ دنیوی را با سیرت رسول و سابقان صحابه مغایر می شمردند [۵۸۹].

با آنکه در باب اشتقاق تصوف از لفظ صوف (پشم) جای تردید نیست و قدمای

قوم پشمینه پوشی را از باب اعتراض بر رسم تنعم در ملابس و تظاهر به لباس فاخر شعار خویش کرده بودند و التزام فقر را که لباس صوف یک نشانه آن محسوب می شد برای خود مایه فخر هم می شمردند، اینکه نام صوفی یادآور صفای خاطر و تصفیه باطن باشد، یا آنکه جماعت معروف به اهل صُفّه - صُفّه مسجد مدینه - از فقرای اصحاب رسول را که بنابر مشهور اهل فقر و ایثار و مواسات بودند، به خاطر بیاورد غریب نیست، و هر چند صفا و صُفّه از لحاظ اشتقاق لغوی مثلاً نام صوفی نیست، این احوال با روح طریقه اهل تصوف خالی از ارتباطی که موجب تداعی گردد به نظر نمی رسد. این هم که ابوریحان بیرونی (وفات ۵۴۴۰ هـ) در کتاب الهدی ضمن اشاره به اختلافهایی که در باب اشتقاق لفظ صوفی هست نام صوفیه را با کلمه یونانی سوف (= سوفوس<sup>+</sup>، حکمت) که واژه فیلسوف هم از آن مشتق است مربوط می پندارد نیز، هر چند از باب تقریر وجه اشتقاق لفظ قابل تأیید نیست [۵۹۰]، مناسبت بعضی آراء صوفیه را - از لحاظ نظری - با فلسفه یونانی، خاصه افلاطونی و نوافلاطونی، در نظر وی قابل ملاحظه نشان می دهد. با این همه در آنچه خود وی در همین کتاب خویش از آراء هندوان نقل می کند، بین تعالیم صوفیه و بعضی از آن آراء، شباهت کمتر از آنچه بین ایشان و فلاسفه یونانی وجود دارد نیست، اما این ملاحظات نه اشتقاق نام صوفی را از لفظ صوف نفی می کند و نه این نکته را که تصوف اسلامی از خود اسلام و از سیرت رسول و صحابه سرچشمه گرفته باشد محل تردید می سازد.

این نکته که گرایش به عرفان با صورتهای مختلف و درجات متفاوت در حیات دینی اکثر اقوام عالم مشهود است سعی کسانی از محققان را که مخصوصاً در قرن گذشته کوشیدند برای تصوف اسلامی منشأ غیراسلامی جستجو نمایند مبنی بر سوءتعبیر از تصوف و اسلام نشان می دهد. اما اینکه تصوف اسلامی از زهد و تقشف آغاز شد و در طی مدارج تحول هم غالباً در الزام تمسک به شریعت و دفع توهم مغایرت بین طریقت و شریعت اصرار ورزید خود شاهدهی بر وجود اصل مبانی تصوف در تعالیم اسلامی است. کسانی از صوفیه که به علت غلبه احوال گاه در سکر روحانی از حدود شریعت تجاوز می کرده اند و اقوال و احوال آنها موجب سوءظن متشرعه در حق آنها و احیاناً منجر به تعقیب و ایذاء آنها می شده است، و نام کسانی چون بایزید و حلاج و نوری از قدما و



امثال عین القضاة و بعضی مجذوبان از سایر صوفیه از آن جمله قابل ذکر است، غالباً در نزد کسانی از صوفیه که از اتهامات در سُکر و غلبات خود را نگه می داشته‌اند و بر طریقه اهل صحو سلوک می‌کرده‌اند، یا اقوالشان از مقوله شطحیات محتاج تأویل تلقی می‌شده است یا خود آنها مورد طعن و انکار واقع بوده‌اند.

در بین قدمای صوفیه بایزید و حلاج پیشرو طریقه اهل سُکر، و جنید پیشرو طریقه اصحاب صحو محسوب است. اینکه سوءظن فوق‌العاده‌یی که متشرعه در حق بایزید و حلاج نشان دادند در مورد جنید اظهار نشد از جهت اصرار وی در التزام ظواهر و اجتناب از اقوال شطح آمیز بود. اسناد قول سبحانی سبحانی یا سبحانی ما اعظم شانی به بایزید، و نقل عبارت انا الحق از حلاج از اسباب سوءظن شدید عامه در حق آنها شد، اما تعلیم جنید با آنکه در حاصل با آنچه در بیان آنها درآمده بود تفاوت نداشت وی را از اتهام به آن اقوال مانع آمد. قول بایزید که حتی یک شیخ صوفی - به نام ابن سالم بصری - آن را متضمن کفر و در ردیف دعوی فرعون یا بدتر از آن تلقی می‌کرد [۵۹۱] نزد صوفیه از مقوله شطحیات قابل تأویل تلقی شد و در مثنوی مولانا هم ضمن حکایتی لطیف توجیه گشت [۵۹۲]. اما قول حلاج، که بر خلاف مشهور مصلوب شدنش تنها یا اصلاً بدان سبب نبود، چون وی به اتهامات سیاسی مورد تعقیب واقع شد موجب گشت که صوفیه هم به سبب آن قول که آنها آن را افشای اسرار تلقی می‌کردند وی را انکار نمایند. اما اصل آن قول که صورت دیگری از آن هم بنابر مشهور در عبارت حسب الواجد افراد الواحد آخرین سخن او محسوب می‌شد تقریری از تجربه‌یی عرفانی بود که در طی آن صاحب وجدان به حالی می‌رسید که در چنان حال حق را «افراد» می‌کرد [۵۹۳]، یعنی که توهم هر وجود دیگر را در مقابل آن نفی می‌نمود، و بدین گونه در آنچه از طریق شهودی - در مرتبه وجد - برای او کشف می‌شد وجود منحصر به خدا می‌شد و انانیت و تعبیر «آنا» جزیه او قابل اسناد نمی‌نمود. ولی ادراک این معنی جز به شهود و در حال وجد دست نمی‌داد و البته در حد حوصله عام نبود، از این رو دعوی وی - که به خاطر انتسابش به مقالات دیگر برای قدرت حاکم مایه خطر بود - در نزد صوفیه هم مورد انکار واقع شد. حقیقت آن بود که حتی جنید هم در آنچه راجع به فنا تعلیم می‌داد به همین معنی ناظر بود و فقط چون او به «علم اشارت» [۵۹۴] تقریر بیان می‌کرد «عبارت» وی مورد ایراد و اتهام عام واقع نگشت [۵۹۵]. حتی طرز تقریر او که بعدها به وسیله امام ابو حامد غزالی در احیاء علوم الدین و شیخ شهاب الدین سهروردی در

عارف المعارف از نو تبیین و تهذیب شد در رفع سوءظن اهل ظاهر از مقالات صوفیه تأثیر قابل ملاحظه‌یی - هرچند نه چندان پایدار - به جا گذاشت.

معهدا چهره‌های ممتاز تصوف در آنچه متضمن تقریر مواجید و احوال صوفیه در ادبیات دینی محسوب است نه شامل بنیانگذاران سلاسل عمده می‌شود، مثل عبدالقادر گیلانی (=قادریه) و شیخ سهروردی (سهروردیه) و شیخ نجم الدین کبری (=کبرویه)، نه متضمن مرشدان خانقاه می‌گردد، مثل ابواسحق کازرونی معروف به شیخ مرشد و شیخ صفی الدین اردبیلی و شاه نعمه الله کرمانی که کثرت مریدان گاه ایشان را مورد سوءظن ارباب قدرت می‌کرد، بلکه مربوط به سه تن از اکابر نویسندگان قوم است که افکار آنها از طریق آثارشان مبادی تصوف را در جامعه اسلامی قابلیت دوام و بقا بخشید - غزالی، ابن عربی، و مولانا جلال الدین رومی، که تصوف را اولی از دیدگاه اخلاق، دومی از دیدگاه معرفت نظری، و سومی از منظر ذوق و سلوک مطرح کردند.

ابوحامد محمد غزالی (وفات ۵۰۵ هـ) معروف به حجة الاسلام هر چند به عنوان فقیه و متکلم و حتی فیلسوف - در واقع فیلسوف نقاد - بیشتر شهرت دارد، اما سیر فکری که در رسالة المنقذ من الضلال مجال تقریر یافته است، همچنین اثر عظیم او به نام احیاء علوم الدین که معارف اسلامی را بر مبانی زهد و ذوق صوفیه تبیین می‌نماید نقش او را در نشر تعلیم تصوف به نحو قابل ملاحظه‌یی درخور اهمیت نشان می‌دهد. رسالة المنقذ من الضلال او توجیهی تحقیقی از اهمیت معرفت ذوقی در نیل به یقین است که خود وی در طی سلوک طولانی فکری خویش بعد از سالها غور در آثار متکلمان و فلاسفه و اصحاب تعلیم بدان دست یافته است. در احیاء علوم الدین که کیمبای سعادت وی فقط زبده‌یی عام‌پسند از آن است، غزالی می‌کوشد تا معارف صوفیه را در مقابل علم بیحاصل متفقه و متکلمین بر مسند بنشانند و توافق آن را با شریعت و آنچه در قرآن و حدیث آمده است آشکار کند. این امر بدو فرصت می‌دهد تا با ایجاد پیوند بین طریقت و شریعت، در عین حال هم شریعت را به اتکای طریقت عمق و تأثیر بیشتر بخشد، و هم طریقت را با تطبیق با شریعت قبول و رواج افزونتر دهد.

اما طرز تلقی او از علم متفقه که وی آن را از مقوله علم دنیوی می‌خواند معلوم می‌دارد که شریعت در نزد او جنبه وجدانی و باطنی دارد و به مجرد عمل ظاهر که تلقی قوم از آن حد تجاوز نمی‌کند قوام نمی‌یابد. نقدی هم که از مترسمان صوفیه و کسانی که خویشتن را به ظواهر آن مشغول داشته‌اند می‌کند نشان می‌دهد که در تصوف هم نزد او

آنچه اهمیت دارد اخلاص عمل است. پس بدون شناخت احوال قلب و توجه به انواع مکاید نفس، رهایی از مهلکات ممکن نیست، نیل به منجیات هم در گرو این رهایی است، و این همه تزکیه نفس و تصفیه قلب را بر سالک الزام می‌کند. غزالی ضمن تبیین این مباحث در باب منشأ سیئات اخلاق و طرز علاج آنها تحقیقی دقیق می‌کند که مبنی بر تعمق در سراسر حیات نفسانی انسان است.

غزالی با شک در ارزش علم رسمی بنیان یقین را در آنچه به الهیات مربوط می‌شود در طور ماورای عقل می‌جوید و با نفی و طرد علیت تام، تمام عالم و دگرگونیهای آن را محل تجلی بی واسطه اراده الهی قرار می‌دهد. قول معروف او که می‌گوید لا اله الا الله توحید عوام است، توحید خواص لا اله الا هوست اهل غوغا را بشدت بر ضد وی برانگیخت. اما مراد او از این سخن آن است که وجود حقیقی فقط از آن حق است و آنچه غیر از اوست هویت واقعی ندارد و «هو» در تمام وجود جز به حق بر نمی‌گردد. با آنکه این قول از نوعی وحدت وجود خالی به نظر نمی‌رسد، این معنی را در مفهوم شهودی در نظر دارد، و نفی وجود ماسوی در نزد او در واقع الزام عدم التفات بدان است، و در هر صورت اثبات توحید خواص که کمال مرتبه شهود عارف است در حکم نفی توحید عوام هم نیست [۵۹۶].

با این همه خود او، چنانکه از آخرین کتابش به نام الحجام العوام برمی‌آید، ایمان بی شایبه خالی از شک و تزلزل را که خاص عوام است بر ایمان مبنی بر برهان لیکن مشحون از شبهه و وسوسه اهل کلام ترجیح می‌دهد، و پیداست که مرادش از خواص علما نیست، اهل معرفت است. به هر حال آنچه وی برای عامه اهل طریقت توصیه می‌کند تسلیم و قبول در مقابل شریعت نیز هست. بدین گونه طریقت را غزالی مستلزم متابعت از شریعت می‌خواند، و به بهانه پیروی از طریقت عدول از احکام شریعت را بهیچ وجه مقبول نمی‌داند [۵۹۷].

با آنکه در آثار و افکار غزالی نشانه‌هایی از تأثیر حکمت نوافلاطونی، از جمله در مشکاة الانوار - اما نه بر سبیل اخذ و اقتباس خود آگاه که بعضی ادعا کرده‌اند - هست، صبغه اسلامی که وی بدان آراء داده است از اصالت واقعی فکر وی حاکی به نظر می‌رسد. نقل بعضی اقوال و تعالیم منسوب به مسیح هم در سخنان او از مقوله تأثیر خود آگاه نیست و ظاهراً ناشی از تأمل و تحقیقی باشد که او در هنگام اشتغال به تصنیف کتاب معروف خویش الرد الجمیل، خود را به مطالعه در انجیل و آنچه به اقوال منسوب



به عیسی مربوط است الزام کرده باشد. به هر صورت، خلوص و رسوخ ایمان اسلامی در وی بیش از آن مشهود است که تصور تأثیر از مسیحیت در وی امری قابل اثبات و مبنی بر خودآگاهی محسوب تواند شد [۵۹۸].

ابن عربی، شیخ محی الدین طائی اندیسی (وفات ۵۶۳۸ هـ) معروف به شیخ اکبر در اندلس نشئت یافت و بعد از ترک دیار مغرب در مصر و مکه و قونیه و دمشق عمر سر کرد. در تقریر مسئله ولایت که قبل از او حکیم ترمذی (۲۹۶) در آن باب بحث مفصل کرده بود، و هم در تبیین مسئله وحدت وجود که به نحو مجمل در اقوال تعدادی از صوفیه دیگر هم مجال بیان یافته بود، وی ظاهراً اولین صوفی نام آور بود که هر دو مسئله را بر مبنای نظری و موافق با ظاهر شریعت طرح و حل کرد، و لوازم و فروع آنها مثل مسئله انسان کامل و حقیقت محمدیه را نیز از آن مسائل استنباط کرد. شباهت تلقی وی از مسئله اخیر الذکر با آنچه در باب کلمه الهیه<sup>+</sup> در الهیات مسیحی مطرح است شایان توجه است، هر چند اقوال متألهان مسیحی هم در این مباحث از حکمت یونانی و عرفان گنوسی متأثر می نمایند.

دو اثر عمده اش به نام فتوحات مکیه و فصوص الحکم، که نزد اصحاب وی مثل نوعی کتاب مقدس تلقی می شود، مشحون از لطایف عرفان و شامل اسرار و رموزی است که بعضی از آنها را متشرعه فقها و حتی برخی از صوفیه با سوءظن تلقی کرده اند. چنانکه عبارت معروف او در فتوحات که می گوید سبحان من اظهر الاشياء وهو عینها، که در واقع زبده و خلاصه قول او در وحدت وجود محسوب است، مورد انتقاد شدید شیخ علاءالدوله سمنانی واقع شد، و در این باب بین مولانا عبدالرزاق کاشانی شارح معروف فصوص الحکم با علاءالدوله مکاتبه یی معروف صورت گرفت که متن آن در نفحات الانس جامی آمده است [۵۹۹]. اثر مشهور دیگر وی مجموعه یی از اشعار عاشقانه است به نام ترجمان الاشواق که خود شیخ، ظاهراً از بیم مخالفان، در طی یک شرح صوفیانه به نام الذخائر والاعلاق آنها را متضمن اشارت به عشق الهی خواند. در واقع آن اشعار بالضرورة چنین تفسیری را برنمی تافت و در تعدادی موارد در اصل اقوال وی تمیز بین عشق مجازی و عشق حقیقی خالی از اشکال به نظر نمی آید.

به هر حال آثار متعدد منسوب به وی [۶۰۰] از استمرار فعالیت خلافت ذهنی



فوق‌العاده‌یی حاکی است. همچنانکه معتقدانش در این میان آنچه را در زمینه مباحث صوفیانه متضمن غرایب به نظر می‌رسیده است غالباً شرح و تأویل کرده‌اند، منتقدانش آنها را بهانه طعن و دق در حق وی ساخته‌اند. بدین سبب، در مقابل کسانی که وی را شیخ اکبر و احیاناً خاتم الاولیاء تلقی کرده‌اند، کسانی هم وی را تخطئه و تکفیر کرده‌اند و اقوال وی را مخالف شریعت و متضمن کفر و شرک خوانده‌اند [۶۰۱]. باری، اقوال وی، با آنکه غالباً تحت نظام ضابطه‌یی منسجم مبنی بر قول به وحدت وجود به تقریر می‌آید، از جنبه التقاطی و سعی در جمع و تلفیق بین عقاید مغایر و متفاوت خالی نیست. اینکه در بعضی موارد سخنانش بیش از آنکه به مجرد توارد و تصادف قابل حمل باشد نشانه‌هایی از حکمت رواقی و تعلیم گنوسی و نوافلاطونی و الهیات مسیحی را همراه دارد از توغل وی در حکمت و عرفان حاکی می‌نماید. تأثیر تعلیم ابن مسره و مکتب منسوب انبیاذقلس مجعول هم در اندیشه وی قابل ملاحظه است، و ظاهراً به جهت صبغه نوافلاطونی قسمتی از آراء اوست که او را از باب تکریم و تفهیم احیاناً به عنوان «ابن افلاطون» هم خوانده‌اند. این هم که با وجود مذهب ظاهری در فقه، در عقاید مشرب باطنی و قول تأویل را تا حد اقوالی که نزد متشرعه در خور طعن آمده است رسانده است از قوت فوق‌العاده ذهن او در جمع بین ظاهر و باطن حاکی است. بعضی دعاوی او که در فتوحات مکیه آمده است خالی از غرابت نیست و تأیید و تصدیق آنها، که شمه‌یی از آنها در نفحات الانس جامی هم مذکور است بیش از قوت ذهن و قدرت تأویل، به سادگی لوح و صفای باطن نیاز دارد [۶۰۲]. مع هذا شهرت و غرابت اقوال وی موجب ایجاد مکتب خاصی در عرفان شده است که در آن دعوی با حجت و بی حجت به هم درآمیخته است و به هر حال در تصوف اسلامی بعد از وی تأثیر قوی به جای نهاده است. اما جلال‌الدین محمد بلخی رومی معروف به مولانا که در بلخ به دنیا آمد (۶۰۴ هـ) و در قونیه وفات یافت (۶۷۲) گوینده مثنوی معنوی و موجد عالیت‌ترین اثر عرفانی در عالم اسلامی و شاید در تمام تاریخ محسوب است. احوال او اینجا حاجت به ذکر ندارد. هر چند سایر آثار او هم، که غیر از مثنوی شامل دیوان کبیر معروف به کلیات شمس تبریزی، مجالس سبعة مولانا، مکتوبات رومی، و رساله معارف او موسوم به فیه مافیه است، غالباً متضمن تقریر لطایف عرفان اسلامی است، اما مثنوی او در تمام آثار عرفانی دنیای اسلامی یکتاست. این اثر عظیم، که در مقیاس کمی لا اقل دو برابر منظومه کمدی الهی<sup>+</sup> دانته<sup>+</sup> است [۶۰۳] و از حیث کیفیت با آن طرف نسبت نیست، شامل شش

دفتر و حاوی مجموعه حقایق اسرار تصوف عملی و نظری است که در طی حکایات و دلالات به بیان آمده است، و با آنکه در تقریر قصه قدرت و مهارت شاعرانه گوییده را نشان می‌دهد، اوج و لطف بیان او مواردی است که مخاطب را از فضای قصه خارج می‌کند و با تقریر دلالات آکنده از تدقیق و تعمیق به ورای عالم قصه و به دنیای حقایق معنوی و روحانی وابسته به حیات دینی می‌کشد و بعد از سیری بی‌ش و کم طولانی در آن عوالم دوباره به فضای قصه بازمی‌گردد، و بدین گونه شعر و حکمت و دین و اخلاق و طریقت و شریعت را به نحوی متعادل به هم می‌آمیزد. این است که در وصف آن گفته‌اند «حضرت مثنوی کتابی است مشکلترا از مشکل و آسانتر از آسان، آن بر عاقل و این بر نادان» [۶۰۴]. از اینجا است که حتی در آنچه به حکایات آن مربوط است نیز مثل آنچه در مورد دلالات آن غالباً لازم می‌آید فهم کلام گوینده در بسیاری از موارد محتاج شرح و تفسیر می‌گردد. اما اینکه بعضی شارحان در تبیین مقاصد او به تعالیم ابن عربی توجه کرده‌اند ظاهراً بکلی اشتباه باشد، چرا که او با تعلیم ابن عربی توافقی نداشته است، فتوحات مکیه را با نظر تقدیر نمی‌نگریسته است، و حتی با وجود دوستی با شیخ صدرالدین قونوی، ریب و شارح فصوص شیخ، طریقه اصحاب وی را درخور نقد و تعریض می‌یافته است.

مثنوی در دفتر اول از حکایت و شکایت نی آغاز می‌شود و در مدت چهارده سال، که آخر آن پایان عمر مولانا است، در طی شش دفتر، که آخرین آن ناتمام می‌ماند، هر چه می‌گوید در واقع تفصیل و تطویل نی نامه است، و در جزر و مد حیات هر روزینه وی آنچه هرگز دگرگونی نمی‌پذیرد همین بانگ نی آغاز مثنوی است که تا آخر دفتر به صورتهای گوناگون انعکاس می‌یابد، و روح عارف مشتاقی را توصیف می‌کند که در دنیای ماده غریب و مهجور می‌نالد - و ز جداییها شکایت می‌کند. تعلیم مولانا هم که در توالی حکایات و دلالات وی انعکاس دارد، با آنکه بر شور و عشق و سماع مبتنی است، جامع بین طریقت و شریعت است، و کسانی که در تقید وی به شریعت تردید کرده‌اند در ارزیابی ابعاد حیات دینی کاملان دچار توهم‌ناشی از سوءتعبیر یا قیاس به نفس شده‌اند - و دریغ است که اینجا مجال غور در این ابواب نیست، طالب تفصیل می‌تواند در جای دیگر تقریر این معنی را جستجو کند. تأثیر صحبت شمس تبریز هم که

وی دیوان کبیر خود را به نام او و غالباً به یاد او ساخت، و نیز انقلاب درونی ناگهانی و جنون‌آسای او که تحت تأثیر آن بناگاه از یک مدرس مفتی و فقیه واعظ تبدیل به یک صوفی شوریده‌حال گشت و از سماع حدیث و «کتاب» به سماع قول و غزل پرداخت و در حیات تازه‌یی تولد دیگر یافت، در واقع نیز برای کسانی که با این عوالم روحانی آشنایی ندارند مشکلی است که احیاناً توجیه‌هایی ساده‌لوحانه و مبتذل از عشق پرشور شمس و مولانا می‌کنند - که جز درخور فکر کوتاه آنها نیست.

به هر تقریر اینکه پیروان مولانا و احفاد و مریدان وی - جلالیه و مولویه - در ضمن آداب طریقه خویش رقص و سماع منسوب به وی را همچنان حفظ کرده‌اند و به همین سبب گه‌گاه «درویشان چرخ‌زن» خوانده شده‌اند اهمیت نقشی را نشان می‌دهد که سماع در نزد مولانا داشته است. بنابر روایات سنتی که بعضی اصحاب وی در مناقب نامه‌ها - از جمله در رساله فریدون سپهسالار و مناقب العارفین افلاکی - در باب احوال وی نقل کرده‌اند، انعقاد این مجالس، که احیاناً مخالفان مولانا هم به آنها اعتراض داشته‌اند، در طریقه او و در تمام دوران حیات او بعد از ظهور و غیبت شمس تبریز در نزد مریدانش متداول بوده است، و هنوز بعد از قرن‌ها اقامه مراسم غُرس او در بین مولویه متضمن مراسم جالبی است [۶۰۵] که برای مورخ ادیان از بسیاری جهات اهمیت دارد، و شاید اگر با معانی رمزی صوفیانه آن آشنا نباشد چیزی از مراسم رقص و وجد شمنان باستانی آسیای وسطی را در آن مراسم منعکس بیابد.

حیات دینی در نزد صوفیه، چنانکه از آثار مولانا و ابن عربی و غزالی و از احوال تعدادی از قدمای مشایخ آنها برمی‌آید، غالباً از وسعت و غنایی جالب و سرشار حاکی به نظر می‌رسد. بعلاوه در بین آداب این خرقه‌پوشان، که شامل فقر و چله‌نشینی و زهد و ریاضت بود، مسئله ذکر و استمرار آن به صورت ذکر خفی و ذکر جلی که با آداب خاص تلقین و اعمال می‌شد نقش عمده‌یی در تزکیه باطن و در حصر توجه سالک به آنچه مقصد سلوک اوست داشت و مثل آداب سماع و آداب چله‌نشینی در بعضی خانقاه‌ها و نزد برخی سلسله‌های صوفیه با اهمیت خاص تلقی می‌شد، مع هذا حیات خانقاه و نظامات مربوط به سلسله‌های مختلف تدریجاً احوال صوفیه را معروض کنجکاوی و سوءظن عامه ساخت. در واقع مجرد ایجاد این سلاسل و فرق در بین صوفیه، که بعد از پیدایش مدارس و تحت تأثیر آنها نظامات خاص پیدا کرد، به احتمال قوی، جز متوقف کردن شور و هیجان خودجوش مستعدان قوم و حصر مراتب سلوک روحانی آنها در محدوده



نظامات خانقاهها، تحرک روحانی قابل ملاحظه‌یی را در حیات دینی صوفیه به وجود نیاورد، و متصوفه را که پیش از آن به قول سعدی «طایفه‌یی در جهان بودند بصورت پریشان و بمعنی جمع» به صورتی درآورد که از تأثیر نظامات یکخواخت خانقاهها و آنچه لازمه طرز معیشت آنها بود، جماعتی شدند «بصورت جمع و بمعنی پریشان» [۶۰۶].

طرفه‌تر آنکه بروز پاره‌یی اختلافات در مشرب تربیت که بین مشایخ واقعی هم اجتناب ناپذیر بود، و از جمله نوع رابطه بین امام قشیری با شیخ ابوسعید ابوالخیر نمونه آن است، به گذشته‌ها هم فرافکنی شد و نظایر آن احوال به امثال بایزید و ذوالنون نیز منسوب گشت. رقابت و اختلاف بین مشایخ تدریجاً چنان عادی شد که در اندک زمان، به دنبال توسعه سلاسل و خانقاهها، کار مدعیان ارشاد به منازعه بر سر مقام شیخی کشید. از حاصل سلسله مراتب اولیا که به وسیله مشایخ تفریر و تنظیم شده بود چیزی که از لوازم احوال جانشینی اختیار و ابدال و اوتاد باقی ماند نزاع و اختلاف بر سر مقامات و عنوانها بود، و معلوم شد خانقاهها و سلاسل در این امور نیز تحت تأثیر مدارس که الگوی نخستین آنها بود واقع می‌گشت. این جمله نشان می‌داد که تصوف در نزد اهل خانقاه و کسانی که در آنجا مدعی مقام ارشاد می‌شدند از اخلاصی که لازمه حیات دینی است خالی می‌ماند. به همین سبب از وقتی بساط ارشاد و خانقاه و مرید و مرشد در تصوف اصل تربیت صوفیانه واقع شد، جوش و هیجان تصوف گرم و زنده‌یی که در احوال امثال ابراهیم ادهم و رابعه عدویه و بایزید بسطامی و ذوالنون مصری بود از بین رفت، و تصوف تدریجاً به صورت یک نظام تربیتی خاص - در مقابل نظام تربیتی مدارس - درآمد، و مراسم و ظواهر در آن بیش از حقیقت و ماهیت باطنی مورد توجه واقع شد و تدریجاً انحطاط اخلاقی در آن به جایی کشید که صوفیگری در نزد مثنوی عوام لثام عبارت از خرقه پوشی و بی بندباری گشت و به قول مولانا: الخیاطه و اللواطه و السلام [۶۰۷].

طریقه اهل ملامت هم نزد قدمای آنها، امثال حمدون قنار و ابوحفص حداد و ابوعثمان حیری [۶۰۸]، در اصل ظاهراً واکنشی بود در مقابل افراط کسانی از صوفیه که از حقیقت آن به رسوم ظاهر اکتفا می‌کردند و در واقع موجب بدنامی نیکونامی چند می‌شدند. این جماعت، که مخصوصاً از تظاهربه زئی اهل خیر (= پشمینه پوشی) و از اینکه ظاهر حال آنها عامه را در حق ایشان به حسن ظن خلاف واقع وادارد یا ایشان را



در آنچه می‌کنند و در آنچه نمی‌کنند متوجه به رعایت نظر عامه و ردّ و قبول آنها سازد اجتناب داشتند، در این کار ناظر به التزام اخلاص در عمل بودند نه آنکه نظر به استخفاف ظواهر آداب داشته باشند، و اگر هم می‌خواستند به نحوی طریقه اهل صحوا از صوفیه را تا حدی معروض انتقاد سازند مراد ایشان آن بود که آن اندازه تقید به ظواهر، سالک راه حق را در بند ردّ و قبول عام می‌گذارد و التزام آن با اخلاص در عمل منافات دارد و نوعی مشغولی به «نفس» محسوب است.

باری، ملامتیه با وجود مواظبت پنهانی در مراعات دقایق شریعت از اظهار این مواظبت خودداری داشتند، لباس عیاران و شاطران به همین سبب می‌پوشیدند، چنانکه یک دسته از بقایای آنها - به نام قلندران - حتی ظاهر خود را به صورت لشکریان و عوانان و مطربان درمی‌آوردند و با این کار خویشتن را از وقوع در مضطّه شمع و ریا دور نگه می‌داشتند. احوال بعضی از مشایخ آنها در عین حال تمسک ایشان را به التزام این گونه هیئت و لباس مبنی بر اصرار عمدی در جلب نفرت عامه، که خلاف آن ممکن است سالک حق را از اخلاص واقعی دور دارد، نشان می‌دهد [۶۰۹]. با این همه، روش آنها هم مثل شیوه اهل ملامت به وسیله متشبهان و مترسمان باطل و ریاکار به ابتذال افتاد. حتی احوال مجانین عقلا، که در بعضی موارد اطوار ملامتیه با آنها قابل التباس به نظر می‌آمد [۶۱۰] و در بین آنها کسانی چون لقمان سرخسی و معشوق طوسی از مجذوبان واقعی بودند، نیز از تقلید مترسمان محفوظ نماند. در مقابل کسانی از آنها که «تجتن» را وسیله‌ی ساختن برای رهایی از آنچه نزد آنها خلوص حیات دینی را ممکن بود مشوب نماید، اشخاصی پیدا شدند که با تظاهر به مغلوبیت و بیخودی خود را مرفوع القلم و در مرتبه سقوط تکلیف نشان می‌دادند، تمام اینها اسبابی بود که تصوف و جریانهای وابسته بدان را نزد متشرعه و فقها بشدت مورد سوءظن و اعتراض ساخت. اینک در ادوار اخیر حتی کسانی هم که در این مراتب صادق و صاحب حال واقعی بودند احیاناً مطعون و منفور شدند به سبب پیدایش همین مدعیان دروغین بود.

از سایر ادیان الهی، در آیین نصارا بیش از آیین یهود حیات دینی با تجربه عرفانی سر و کار یافت. در مورد یهود، عرفانی که در مجموعه زهار تعلیم شد در پاره‌ی اجزای خویش از آراء متصوفه اندلس، که این مجموعه در آنجا به وجود آمد (ح ۱۲۹۵م)، متأثر بود [۶۱۱]. بعضی محققان وجود عناصر عرفانی را در تعلیم عهد عتیق انکار کرده‌اند و تورات را متضمن شریعت در آنچه مغایر با رسم طریقت محسوب است تلقی

کرده‌اند [۶۱۲]، و شاید روایات صوفیه در باب موسی و خضر هم که به قولی متضمن تفاوت بین صاحب شریعت و صاحب طریقت هم هست انعکاس دوری از مفهوم همین طرز تلقی از عهد عتیق باشد. مع هذا آنچه از احوال انبیای قوه و شیوه تلقی آنها از الهام ربانی برمی‌آید، و همچنین تأمل در پاره‌یی اجرای مزامیر در عهد عتیق قبول این دعوی را که تورات روی هم رفته برای گرایشهای عرفانی زمینه مساعدی ندارد ناممکن می‌سازد، و هر چند این نکته هم که گرایش عرفانی با تفاوت در شدت و ضعف در سراسر تاریخ پیدایش عهد عتیق همه جا حاکم و مشهود است [۶۱۳] از این بررسیها قابل تأیید به نظر نمی‌آید، باری توهم ناسازگاری مطلق بین شریعت عهد عتیق را هم با طریقت عرفان نامقبول نشان می‌دهد.

درست است که در قول انبیای تورات خداوند با ماسوی تجاس ندارد و ارتباط ناسوت بالاهوت غیرممکن تلقی می‌شود، اما حال خلصه و بیخودی که در تلقی وحی برای این جماعت حاصل می‌شود بیش از هر چیز نوعی تجربه عرفانی<sup>+</sup> است، چنانکه در مزامیر هم لحن خطاب آکنده از عشق و شور که احیاناً در قول سراینده به نحو بارزی (۶۳/۴-۱؛ ۷۳/۲۵ ~) جلوه دارد خالی بودن ضمیر وی را از تجربه عرفانی قابل قبول نشان نمی‌دهد. به هر حال احوال انبیای قوم که آنها را مهبط وحی و ترجمان اراده الهی می‌سازد تصور ارتباط بلاواسطه بین انسان و خدا را که اساس عمده طریقت عرفانی است در نزد قوم متضمن سابقه‌یی طولانی نشان می‌دهد، هر چند حال نبی و حال ولی (عارف) البته تفاوت دارد. چون نبی در تلقی وحی ناظر به امور جاری مربوط به حیات قوم خویش است، در صورتی که عارف در تجربه خود متوجه به این امر که متضمن مفهوم رسالت انبیاست نیست. با این حال هر چند نزد انبیای یهود تجربه عرفانی مبنایش بر عمل به نظر می‌آید، مجرد خلصه و بیخودی آنها، که به روایت حزقیال (۱۵/۳) تا مدتها بعد از زوال آن حال همچنان مبهوت و بیحرکت می‌مانده‌اند، نشان از همان حالی می‌دهد که غیر انبیاء از عرفای امت، نیز از آن نشان می‌دهند.

به هر تقدیر با آنکه تجربه عرفانی در نزد یهود و در شریعت تورات سابقه طولانی دارد، تاریخ قوم که در طی حوادث تبعید و پراکندگی حیات دینی آنها را در معرض ارتباط با اقوام مختلف نهاده است قبول تأثیر از عوامل غیریهودی را هم در پیدایش عرفان

قوه الزام می‌کند. البته این نکته که تأثیر این عوامل گونه‌گون و مربوط به اقالیم و ازمنه مختلف در عرفان قوم تدریجاً تلفیق و یکنواخت شده است ویژگی قابل ملاحظه‌یی به این میراث عرفانی می‌دهد، و این معنی که عرفان قوم از شور و هیجان عرفان اصحاب سکر در نزد مسلمین و نصارا خالی است آن را تا حد زیادی محافظه کار و مبنی بر طریقه اهل صحرای نماید و این خود یک ویژگی عمده آن به شمار می‌آید [۶۱۴].

معهدا جنبه تلفیقی<sup>+</sup> این عرفان، که مخصوصاً در کتاب خلقت (سفر یزیره) مربوط به قرن اول میلادی و منسوب به ابراهیم خلیل، و کتاب روشنائی (سفر هابهین) منسوب به ربانیم اروپای غربی (پروانس)<sup>+</sup> در قرن نهم میلادی، و مخصوصاً کتاب جلال (سفر هازهار) که ظاهراً به وسیله موسی بن سیمطوب لیوبی اهل اسپانیا در قرن سیزدهم میلادی نشر شد و تحول مراتب آن مشهور است، در واقع هم از مکتب نوافلاطونی متأثر به نظر می‌رسد هم از آراء عرفای مسیحی و اسلامی. حتی قول به تناسخ (گیل گول)<sup>+</sup> هم که اولین بار در کتاب روشنائی مطرح می‌شود ظاهراً در نزد قوم مأخوذ از مانویه کاتار باشد [۶۱۵].

اشتمال این عرفان بر مکاشفات غیبی و اعتقاد به اسرار حروف و اعداد که نیز از ویژگیهای آن است در نزد مورخ ادیان شاید حاکی از این معنی به نظر آید که برخورد دایم با مصایب گونه‌گون در سراسر تاریخ آنها را بیش از مسلمین و نصارا در جستجوی نوعی تسلی روحی به این عقاید و آراء رهنمونی کرده باشد. به هر تقدیر مجموعه قبایل قوم، که خود در جریان تدوین از عرفان نصارا و مسلمین و حکمت یونانی و معارف بابلی و ایرانی متأثر بود، باز در قرون وسطی در عرفان مسیحی اروپا تأثیر قابل ملاحظه بخشید. از اولین کسانی که در اسپانیا تحت تأثیر عرفان قبایلا واقع شدند ریمون لول (۱۳۱۵م) عارف و کشیش اسپانیایی بود که از آراء ابن عربی متأثر بود، اما معانی سری اعداد و حروف را بدان‌سان که در قبایلا تقریر شده بود به عالم مسیحیت و عرفان آن انتقال داد. تعداد دیگری از متفکران و عرفای عهد اسکولاستیک نیز از قبایلا متأثر شدند. در واقع قسمتی از این تأثیر به یک معنی نفوذ مع الواسطه عرفان اسلامی بود در عرفان مسیحی که یهود هم مثل نصارا در اسپانیا و سیسیل و بخش عمده اروپای غربی در مدت طولانی از قرون

+ Syncretism, Provence, Gilgul



وسطی تحت سیطره فکری آن واقع بود.

اما آیین مسیحی، ظاهراً بدان جهت که مبتنی بر اساس بینش گنوسی و الوهیت «کلمه» و بر وجود منجی الهی بود، آمادگی بیشتری برای گرایشهای عرفانی داشت و البته عناصر گنوسی و نوافلاطونی و نیز حکمت فیلون اسکندرانی هم قدما و آباء قوم را تا حدی بیشتر جهت گرایش به عوالم عرفانی آماده می‌کرد. در قرون وسطی، که در اسپانیا و اروپای غربی محل تبادل افکار عرفانی بین یهود و مسلمین بود، مسیحیت هم به طور جداگانه و در عین حال تا حدی تحت تأثیر آثار یهودی و اسلامی در عالم عرفان آثار قابل ملاحظه‌ی پدید آورد و عرفای عصر کمتر از حکمای اسکولاستیک شهرت و قبول عام پیدا نکردند.

معهدا عرفان در حیات دینی مسیحی در دنیای شرق و از همان عهد پیدایش مسیحیت آغاز شد و آنچه غرب در قرون وسطی و بعد از آن بدان رسید حاصل میراث شرقی و هلنیستی آن بود. علاوه بدون توجه به آنچه از تعلیم آباء و تعلیم انجیل و رسولان عاید عرفان مسیحی شد نمی‌توان حد اعتلا و میزان اصالت عرفان غربی در قرون وسطی را مخصوصاً در رابطه‌ی که با عرفان اسلامی و یهودی دارد در نظر آورد. در واقع تصور اتحاد و حلول، که غالباً از ظاهر روایات انجیل برمی‌آید و الوهیت عیسی تا حدی بر همان اساس توجیه شده است، تقریری دیگر از مفهوم اتصال بلا واسطه محدود با نامحدود است که صوفیه هم مثل متکلمین اسلامی آن را نفی کرده‌اند، اما در اقوال عام و آنچه منکران قول نقل کرده‌اند گه گاه حلاج و تعدادی دیگر از مشایخ قوم بدان منسوب گشته‌اند.

در روایت راجع به تعمید عیسی به وسیله یحیی مُعْتَدانی هم از نزول روح بر وی - یادروی - سخن در میان می‌آید (مرقس ۱/۱۰). قول منسوب به وی که «خود» را در «پدر» و «پدر» را در «خود» می‌یابد و آنچه را بر زبانش می‌آید به «پدر» که در وجود وی هست منسوب می‌دارد (یوحنا ۱۴/۱۰) صورتی دیگر از همین قول به حلول و اتحاد به نظر می‌آید. حتی قول وی در خطاب به رسولانش که می‌گوید در هنگام امتحان آنچه شما گوید کلام شما نیست «روح پدر شماست که از طریق شما سخن می‌گوید» (متی ۲۰/۱۰)، همچنین سخن وی به هنگام وداع یاران که از بازگشت خویش و اینکه با یاران متحد خواهد بود (یوحنا ۱۴ و ۱۷) یاد می‌کند، این تجربه اتحاد را که نزد عرفا نیل بدان از طریق خلسه و نضوج لباب و رهایی از خودی ممکن است حاصل



شود مبنای تعلیم آیین عیسی نشان می دهد. شفای بیماران به وسیله وی نیز بر حسب قولی که از خود وی نقل است (لوقا ۱۱/۲۰) از خاصیت «انگشت خداوند» و از نیروی «روح» که در وی هست ناشی است، چنانکه بولس رسول هم (نامه اول به قرنتیان ۹/۱۲) این قدرت خویش را به همین امر منسوب می دارد. بدین گونه قول به اتصال بلاواسطه به وجود نامحدود فایق که غایت مطلوب در تجربه عرفانی است خود در آیین مسیح اعتقاد محسوب است و از مسئله تثلیث انفکاک ندارد. مکاشفه بولس رسول از شخص مسیح (نامه دوم به قرنتیان ۱۲/۴-۲) هم یک تجربه عرفانی از همین مقوله اتحاد با عنصر الهی است که طی آن وی با مسیح (غلاطیان ۲/۲۰) متحد می شود و به مصیبت ها و جلال او هر دو (نامه به رومیان ۸/۱۷) شعور و احساس می یابد، و پیداست که نزد وی اتصال با مسیح و شعور به اتحاد با او انسان را از عالم سفلی به عالم علوی ارتقا می دهد، و از اینجا است که غایت حیات در آیین مسیح اتصال با مسیح و احساس وجود و حضور او در وجود انسان محسوب است.

اما راه اتصال با او، آن گونه که کلمنت اسکندرانی<sup>+</sup> از قدمای آباء (ح ۲۱۵م) خاطر نشان می کرد، نه از طریق علم رسمی، بلکه از راه زهد و ریاضت و با تحقیر حیات دنیوی حاصل می آید و به رهایی از خویش و نیل به اشراق<sup>+</sup> دست می دهد و بدین سان خدا را باید در ظلمت عزلت، در ترک علوم عادی و در تسلیم به جلال مسیح جستجو کرد. حاصل این جستجو نیز معرفتی است منفی که هرگز به سالک نشان نمی دهد که او چیست، فقط نشانی می دهد از آنچه او نه آن است. این نیز خود موهبتی است که از طریق مسیح برای طالب حق پیش می آید و شرط آن التزام ریاضت و دعا و انقطاع از لذات جهانی است. نیل به این موهبت نیز رؤیت عیسی است در وجود خویش، که از طریق شهود<sup>+</sup> دست می دهد و در طی آن صورت «ابن» که عین صورت «اب» محسوب است در روح انسان که خود بر صورت الهی خلق شده است انطباع می یابد و بدین گونه سالک عارف خود یک صورت<sup>+</sup> ثالث می گردد و با روح و حیات که وجود عیسی است مربوط و متصل می شود.

اوریجن (۲۵۱م) از آباء قدیم قوم نیز به این حالت شهودی توجه خاص نشان می دهد و بارها تفاوت آن حیات شهودی را با حیات عملی خاطر نشان می سازد و به

+ Clement of Alexandria, Enmoia, Theoria, Eikon

امکان عبور و خروج انسان از حسیض حواس و ظلال حیا به عملی به اوج غیرقابل توصیف حیات شهودی اشارت دارد. وی با اصحاب و پیروان خویش در فقر و زهدی شبیه به احوال راهبان می زیست و غالباً تأکید می کرد که از طریق زهد و ریاضت می توان به مرتبه تلقی واردات غیبی و فتوحات روحانی نایل آمد. از قول سلسوس حکیم یونانی قرن دوم مسیحی که وی در دفاع از مسیحیت خود را به رد اقوال الحادآمیز او متعهد می دید نقل می کرد که گفته بود وقتی دریچه حس را فروبندی و با دیده خردبنگری، از عالم تن برآیی و دیده روح را بگشایی، آنگاه و فقط آنگاه است که خداوند را توانی دید. با نقل این قول، اوریجن خاطر نشان می کرد که این خود همان چیزی است که مسیحی راستین در جستجوی طریق خدا انجام می دهد و آن را راه وصول به حق می یابد، و در واقع فقط آنگاه که چشم حس بسته آید و آن چشم دیگر باز شود شهود «خدا» و شهود «این» که «کلمه» و «حکمت» همان است. برای انسان ممکن تواند شد.

این طرز تلقی از حیات دینی که مبنای عرفان مسیحی بود مخصوصاً در قرن چهارم میلادی با توسعه رهبانیت مورد توجه بیشتر واقع شد و در بین نصارا، تا حدی مثل زهد متداول در بین قدمای صوفیه، از اسباب نشر و توسعه گرایشهای عرفانی گشت. در آن ایام بسیاری از طالبان اخلاص در جمله امت نصارا حیات دنیوی را به طوع و رغبت ترک می کردند، و برای آنکه در امر عبادت به خلوص واقعی که لازمه آن خلاصی از تعلقات بود دست بیابند حیات رهبانی پیشه می کردند [۶۱۶]. از این جمله آباء یونانی غالباً خاطر نشان می کردند که برای نیل به مرتبه شهود ترک دنیا ضرورت دارد و آنکه رهبانی پیشه می کند می بایست ناظر به وصول به این مقام باشد.

قدیس آنتونی<sup>+</sup> (۳۵۶ م)، که قدوة رهبانان مصر و مروج رهبانیت در بین نصارای آن اقلیم بود، گاه تمام شب را در اشتغال به عبادت در حال نوعی خلسه روحانی بسر می برد و غالباً تأکید می کرد که عبادت انسان مادام که وی خود و عبادت خود را در میان می بیند درست نیست. خود او بارها برای خروج از این خلسه روحانی، که توجه به عبادت و در واقع رؤیت نفس موجب آن می شد، هدف اغوا و آماج وسوسه ابلیس واقع گشت اما به قوت ایمان خویشتن را از تسلیم به این وساوس برکنار نگه داشت. در باب قدیس ماکاریوس<sup>+</sup> (۳۸۹ م) نقل است که تمام اوقات عمر را در نوعی خلسه مستمر

+ St. Antony, St. Maccarius

می‌گذرانید و با خداوند بیش از دنیاانس داشت.

آثار منسوب به دیونیسوس آریوباغی<sup>+</sup> اولین اسقف آتن که می‌گویند به وسیله بولس رسول ایمان آورد (اعمال رسولان ۱۷/۳۴) هر چند در واقع از خود او نیست و مدتها بعد از عهد او به وسیله راهبان سریانی تصنیف شده است. مبانی این تجربه عرفانی نصارای مصری و یونانی را صبغة نوافلاطونی می‌دهد و تأثیری عظیم و دیرپای در طرز تفکر عرفانی قوم، مخصوصاً در تحول آن باقی می‌گذارد. وی تاحدی مثل اوريجن اتحاد با خداوند را که در حقیقت معرفت به آن راه ندارد فقط از طریق نیل به خلسه و شهود ممکن می‌شمرد که طی آن طالب حق حس و عقل را رها می‌کند تا با نفی ادراک و ادراک عجز بدو راه یابد، چرا که خداوند معرفت خود را به کسانی عطا می‌کند که آنها خویشان را به وی رها می‌کنند و از تدبیر و تعلق شخصی بیرون می‌آیند [۶۱۷].

در بین آباء لاتینی، اگوستین قدیس (۴۳۰م) تا حدی مثل امام غزالی که از بعضی جهات دیگر هم یادآور اوست، حکمت را در خدمت عرفان آورد و آنها را وسیله نیل به یقین - که ایمان مطلوب کلیسا شد - ساخت. وی که قبل از گرایش به مسیحیت، از طریق مذهب مانی که سالها بدان معتقد بود با عقاید گنوسی، و از راه تعلیم نوافلاطونی با فلسفه یونانی ارتباط یافت، بعد از گرایش به مسیحیت که آن نیز تحت تأثیر فلسفه نوافلاطونی انجام شد، ذوق عرفانی خویش را که حکمت افلاطونی و آیین گنوسی مانی آن را پرورش داده بود، و گرایش به تعالیم مذهب اهل شک در عهد جوانی اعتماد آن را نسبت به علوم رایج عصر بشدت متزلزل ساخته بود، برای دفاع از ایمان به کار انداخت و بدین سان عرفان مسیحی را صبغة فلسفی بخشید.

جالب آن است که وی نیز مثل غزالی در جستجوی حق به آنچه طور ماورای عقل نام دارد می‌رسد، و مثل او فلسفه را بر وفق میزان ایمان ارزیابی می‌کند. به هر حال اوگوستین در دنیای خویش سلوکی روحانی دارد که سلوک روحانی غزالی - قرن‌ها بعد از او و در دنیایی بکلی غیر از دنیای او - پژواک آن به نظر می‌رسد. اما او هم در تقریر احوالی که سرانجام به مسیحیت، اما به جنبه عرفانی و حکمی آن، منجر می‌شود برای خود نوعی المنقذ من الضلال دارد که اعتراف<sup>+</sup> نام دارد، و اگر المنقذ غزالی طول و تفصیل پرهیجان آن را ندارد، از حیث عمق و صلابت جالبتر از آن به نظر می‌رسد.

<sup>+</sup> Dionysus the Areopagite, Confession

آنچه مایهٔ اعجاب است شباهت احوال دو متفکر است که هریک از راه خویش رفته‌اند - و به رغم فاصلهٔ زمانی و مکانی بسیر - در آنچه به مجرد حیات دینی ارتباط دارد تقریباً به نقطهٔ واحد رسیده‌اند.

بعد از عهد اگوستین قدیس در بین کسانی از آباء نصارا که تعلیم دینی آنها صیغهٔ عرفانی داشت گریگوریوس قدیس<sup>+</sup> (وفات ۶۰۴م) و برنارد قدیس اهل کلرو<sup>+</sup> (۱۱۵۳م) درخور ذکرند که به قول محققان، عرفان آنها مبتنی بر تجربهٔ دینی خالص بود و جنبهٔ فلسفی نداشت [۶۱۸]. گریگوریوس قدیس که در اواخر عمر به مقام پاپی رسید (۵۹۰ هـ) هرچند از اعتقاد به خرافات و اوهام خالی نبود اما در الهیات عرفانی بشدت تحت تأثیر تعلیم اگوستین قدیس به نظر می‌رسید، و عرفان او صیغهٔ اشراقی و تجربی داشت. در نظر وی خداوند نور لایتناهی محسوب می‌شد، و طریق نیل به اشراق و مکاشفه هم عبارت بود از سعی سالک در آنکه «چشم دل را به عین شعاع این نور لایتناهی بدوزد» و بدین گونه «به عالم نور وارد شود». مع هذا گریگوریوس خاطرنشان می‌کرد که در نشئه حاضر نیل به این نور جز به اندک مایه و آن نیز بندرت حاصل نمی‌آید، با این حال کسانی هستند که در این نشئه هم نیل بدان برای ایشان ممکن می‌شود.

این طرز تلقی که البته خالی از تناقض نیست در کلام برنارد قدیس نیز هست، چرا که وی نیز از یک سو معتقد بود هیچ موجود فانی به لقای خداوند نایل نمی‌شود، و از سوی دیگر در اینکه قدیس بنه‌دیکتوس<sup>+</sup> فایز به لقای الهی شده است تردیدی نداشت [۶۱۹]. برنارد، که وجود وی تجسم تمام حیات دینی مسیحی عصر خویش و در عین حال خود یک بنیانگذار عمدهٔ عرفان مسیحی در دنیای اسکولاستیک محسوب می‌شد، نسبت به حکمت اسکولاستیک عصر نظر مساعد نداشت، در نظر او چیزی که برای طالب حقیقت درخور اهمیت به شمار می‌آید فقط عشق به مسیح و سعی در معرفت عیسی مصلوب بود. وسیلهٔ نیل به این عشق هم در نزد وی التزام فقر خاکسارانه<sup>+</sup> بود، اما آنچه از آن حاصل می‌شد اتصال با محبوب (عیسی) بود که هر چند از طریق اتحاد هم حاصل می‌شد به هر حال با اتحاد که بین «اب» و «ابن» هست تفاوت داشت، چرا که اتحاد اخیر در واقع اتحاد در مفهوم عادی نیست، عین وحدت است.

در مورد اتصال انسان با ذات محبوب، تجربهٔ عرفانی در نزد وی از طریق خلسه

<sup>+</sup> St. Gregorius (Grégoire), Bernard de Clairvaux, St. Benedictus, Humiliation



حاصل شدنی می نمود که در آن حال روح انسان تمام هستی خود را در وجود خدا (=ابن) درمی بازد و از خویش خالی می شود. وی در تقریر این معنی هم تمثیل آب را که چون در شراب ریزند رنگ و طعم آن را می گیرد، و تمثیل آهن را که چون در آتش بگدازند حرارت و روشنی آتش را واجد گردد، ذکر می کرد [۶۲۰]. شباهت تمثیل اخیر و اصل قول با آنچه در مقالات صوفیه آمده است البته قابل ملاحظه است.

اما موارد شباهت بین عرفان مسیحی با آنچه در مقالات عرفای اسلامی مذکور است درخور تفصیلی بیشتر است که جای دیگر بدان اشارت کرده ام و اینجا به تکرار حاجت نیست [۶۲۱]. نکته جالب در این باره آن است که برخلاف آنچه در مورد یهود مشهود است [۶۲۲] نزد نصارا هم، مثل مسلمین، زنان پارسا نیز مانند مردان قوم در طریق عرفان سالک بوده اند، چنانکه در بین متصوفه اسلامی نام کسانی چون رابعه عدویه، حکیمه دمشقیه، رابعه شامیه، فاطمه نیشابوریه، ام علی زوجه احمد خضرویه، رحمه مطربه، در ردیف مردان طریقت می آید [۶۲۳]. در بین نصارای غرب هم زنان پارسایی چون سانتا کلارا<sup>+</sup> (۱۲۵۳م)، سانتا کاترینا اهل سیه نا<sup>+</sup> (۱۳۸۰م) سانتاترزا<sup>+</sup> (۱۵۸۲) و امثال آنها نیز در زهد و عرفان مرتبه مردان بزرگ عصر را داشته اند و اقوال و احوال آنها نمونه کمال ترقی در مراتب معرفت و حیات دینی محسوب می شده است [۶۲۴].

در بین اندیشه هایی که عرفان مسیحی در آغاز پیدایش خویش و در جریان تکامل قرون نخستین مسیحیت از آنها متأثر شد حکمت نوافلاطونی، تعلیم فیلون یهودی، آثار منسوب به مذهب هرمسی و مذاهب گنوسی را باید ذکر کرد که پاره یی اشکال از عرفان مقدم بر عهد مسیحی را در محیط رشد و توسعه مسیحیت نیز تصویر می کند و شناخت نقش عرفان در حیات دینی اقوام بدون اشارت به آنها البته ممکن نیست. با آنکه در تقریری از این عناصر حکمت نوافلاطونی و تعلیم فیلون شایسته تقدیم ذکر می نماید جهت فهم قسمتی از حاصل میراث عرفان هرمسی و گنوسی در فرهنگ اسلامی تقدیم این مباحث را الزام می کند. به هر حال مذهب هرمسی و مذاهب گنوسی تأثیری طولانیتر و عمیقتر در عرفان مسیحی و حتی در محیط مسیحیت مصر و شام که قسمتی از تصوف اسلامی در آنجا مجال نشو و نما یافت داشته اند، و بی آنکه

+ Santa Clara, Catherina de Siena, Santa Theresa

تصوف اسلامی و عرفان مسیحی هیچیک بلاواسطه مأخوذ از آنها باشند هر یک به نحوی وارث تأثیر مع الواسطه<sup>۱</sup> قسمتی از آنها بوده‌اند.

مذهب هرمتی نوعی اعتقاد عرفانی است که از نوشته‌های منسوب به هرمتس مثلث التعظیم مربوط به دوره‌ی بین قرن سوم قبل از میلاد تا قرن سوم میلادی برمی‌آید، و وجود این آثار نشان می‌دهد که در ورای آن نام باید فرقه‌ی مذهبی یا عرفانی هم وجود داشته باشد که از فعالیت آن نشانه‌ی قاطع در دست نیست، و بعضی وجود چنان نحله‌ی را مستبعد دانسته‌اند [۶۲۵]. مع هذا وجود این آثار نمی‌تواند از سابقه یک فرقه یا نحله‌ی خالی باشد. احتمال می‌رود جماعتی که وارث و حافظ و تابع و احیاناً موجد این مجموعه آثار بوده‌اند دارای مراسم رمزی بوده باشند که نوعی اخوت مثل اخوت فیثاغوریان یا اخوت اخوان الصفا آنها را به هم می‌پیوسته است، و وجود آداب و ادعیه و مراسم در این مجموعه این احتمال را تأیید می‌کند، و از قراین برمی‌آید که قوم در مراسم عبادت قبله شرقی و شمالی داشته‌اند و قسمتی از تعالیم را هم به صورت مواعظ در مجامع محدود - یاسری - خویش القا می‌کرده‌اند و به هر حال مذهبی التقاطی از نوع مذاهب گنوسی با هدف تربیتی داشته‌اند [۶۲۶].

مجموع تعالیم که روی هم رفته جنبه عرفانی دارد منسوب است به هرمتس مثلث التعظیم که در این نوشته‌ها وی را همچون حکیم و نبی تلقی کرده‌اند [۶۲۷]. با آنکه طریقه اصحاب این تعلیم در مصر دوران هلنیستی رایج بوده است، ظاهراً بیشتر در بین یونانیان قوم رواج داشته است و از اینجاست که در وجود هرمتس هم تصویری از طراط (=تحت) خدای مصری هست و هم نشانه‌هایی از آلهه طب و نجوم در نزد یونانیان باستانی. تعداد زیادی از نوشته‌ها به صورت مکالمه‌ی است بین هرمتس با اسقلیوس یا هرمتس و پسرش طراط، که در مورد اخیر یادآور مکالمه لقمان است با پسر خویش و اینکه بعضی لقمان را عبارت از اغاثادیمون<sup>۲</sup> دانسته‌اند [۶۲۸] ارتباط او را با معارف هرمتی در اذهان نشان می‌دهد.

چیزی که در اکثر رسالات مورد تأکید است الزام تجربه شخصی و تحذیر از مراسم و تقالید رایج در حیات دینی عوام به نظر می‌آید. هرمتس در یک رساله به اسقلیوس خاطر نشان می‌کند که تقدیم بخور و سوختن عطر در مجمر شایسته خداوند نیست

<sup>۱</sup> + Agathademon

از آنکه او به آن هدایا نیاز و التفات ندارد، ادای حمد و اظهار شکر است که مقبول اوست. حاصل قول ظاهراً آن است که اصحاب بیشتر به تجربه عرفانی و اشتغال به ریاضات روی آورند و خود را به مجرد ظواهر و تقالید عامیانه خرسند ننمایند. تأثیر فلسفه نوافلاطونی و هم تأثیر عقاید یهودی و آراء گنوسی در بعضی از این رسالات پیداست.

در اولین رساله این مجموعه [۶۲۹] موسوم پویمندروس<sup>+</sup>، هرمس از خداوند یاری می‌خواهد تا کسانی را که برادران وی و فرزندان خداوند محسوب‌اند از جهل برهاند و به روشنی برساند (۳۲/۱). وی در همین موضع در باره خداوند خاطرنشان می‌کند که هیچ کلمه‌یی نمی‌تواند وی را وصف کند و هیچ زبانی نمی‌تواند از وی سخن گوید، فقط خاموشی است که می‌تواند وی را چنانکه باید بستاید. در همین رساله نبی حکیم قوم در عالم شهود و رؤیا نور لایتناهی را می‌بیند [۶۳۰] و مثال عالم را در آن نور مشاهده می‌کند. صبغه زرتشتی که در این طرز تلقی هست با آنچه در حکمت اشراقی و نوافلاطونی در نظیر این معانی به بیان می‌آید نیز البته قابل ملاحظه می‌نماید.

در یک رساله هم که هرمس با پسرش طاط مخاطبه دارد (۶/II) خاطرنشان می‌کند که انسان نمی‌تواند در عین حال هم به اشیاء فانی دل ببندد و هم به امور الهی ناظر باشد، اما این آزادی را دارد که عالم الهی را انتخاب کند یا به عالم ناسوت دل ببندد. در رساله‌یی دیگر (۲۰/II) بر سبیل اندرز می‌گوید که اگر نتوانی خود را مثل خداوند کنی هرگز او را نتوانی شناخت. این سخن وی بی‌شک تقریری از الزام «تأله» برای حکیم است که منبع افلاطونی دارد و در حکمت اشراقی هم بدان توجه خاص هست. عرفان هرمسی به اتحاد انسان با تمام عالم و اتصال وی با جمیع کاینات منجر می‌شود و عارف که در این طریقه، روح وی از راه تزکیه و تصفیه به مرتبه اشراق واصل می‌شود، چون به انوار علم الهی اتصال می‌یابد (۶/II-۴) در آن حال هرگز از ستایش و ذکر خداوند باز نمی‌ماند، و از اینکه به پیروی از ذات الهی به جمیع افراد انسانی فیض و خیر برساند هم باز نمی‌ایستد (۲۱/II). برای نجات از حیات عادی و ورود به قالبی «عاری از فنا» نیز در مخاطبه‌یی که هرمس با پسرش طاط دارد (III/۱۳:۳) وصول به خلسه را الزام می‌کند که هم قول عرفاست. در مجموع رسایل منسوب به هرمس مواردی که مخصوصاً حکمت اشراقی را به خاطر می‌آورد بسیار است. اینکه مجموع تعالیم رسایل

همه جا با هم موافق نیست، حتی بعضی از آنها عالمانه و ویژه حواص قوم و برخی عامیانه و احیاناً آمیخته با خرافات سخیف به نظر می‌رسد، و در بعضی موارد حتی بین آنها تناقضهایی هم هست [۶۳۱] به احتمال قوی ناشی از تمادی مدت تصنیف اجزاء آنها - در مدتی نزدیک به پنج قرن - به وسیله اشخاص مختلف از پیروان این طریقه باشد. امری که روی هم رفته در آن باب تردید نیست ارتباط این تعلیم با مذاهب گنوسی است که همان رساله اصل این مجموعه (پویمندروس) به طور بارزی از عمق و غور این ارتباط حاکی است [۶۳۲].

معهذا برخلاف فعالیت بالنسبه محدود و تا حدی سری اصحاب هرمس که به همین سبب تعلیم آنها را بعضی منحصر به همین نوشته‌ها دانسته‌اند و وجود نحله‌یی به این نام را محتمل ندانسته‌اند، اکثر مذاهب دیگر گنوسی که آنها نیز مثل مذهب هرمنسی سابقه‌شان لااقل به یک یا دو قرن قبل از پیدایش مسیح می‌رسد در قرون نخستین مسیحی فعالیت آشکار داشته‌اند. کثرت نسبی انواع این مذاهب به حدی است که در قرن دوم میلادی تقریباً به صورت نوعی نهضت مذهبی عصری درآمده بود. در تمام نواحی قلمرو روم و تقریباً در تمام صور و اشکال ممکن فکر نیل به مرتبه اتحاد روح با خدا، تحت عنوان آیین گنوسی، اذهان مستعد را جلب می‌کرد و آنها را از فلسفه به عرفان می‌کشید [۶۳۳]. درباره ذات الهی، علمی که مبتنی بر بحث و نظر باشد طالبان را چنانکه باید قانع و راضی نمی‌کرد. چیزی که خاطرها را برمی‌انگیخت نیل به عرفان<sup>+</sup> بود، یعنی تجربه‌یی روحانی که به اعتقاد قوم به اتحاد با الوهیت می‌انجامید و موجب «تأله» می‌گردید و به انسان امکان آن را می‌داد که به نحو بلاواسطه با ذات الوهیت ارتباط پیدا کند و در واقع با آن متحد و متصل گردد، و این سودا که به تعبیر بعضی محققان یک پندار دیرینه دل و جان انسانی [۶۳۴] محسوب است از مدت‌ها قبل از پیدایش مسیحیت که با تصور رمز عشای ربانی بدان تحقق خیال‌انگیز داد به شکلی نظری بمطمح اندیشه‌ها بود.

این نکته که در اکثر این مذاهب، فی‌المثل در مذهب بازیلیدس<sup>+</sup>، عناصر مربوط به فلسفه یونانی همراه با عناصری از آیین زرتشتی و هندی هم راه یافته باشد امری محتمل [۶۳۵] و انعکاس احوال فرهنگ عصر می‌نماید. این هم که سعی در رهایی از

+ Gnosis, Basilides



تقالید شریعت و خلاصی از قیود تقالید در اکثر این مذاهب موجب اتهام ایشان به رفض و الحاد شده باشد [۶۳۶] ممکن است لازمه اعتقاد آنها به امکان ارتباط بلاواسطه با الوهیت باشد، از این رو سلوک آمیخته به لاقیدی آنها نسبت به شرایع رایج در بعضی موارد، ایشان را در خط سیر عقلای مجانین هم نشان می دهد.

به هر تقدیر طرز تفکر گنوسی مقارن ولادت و رشد آیین مسیح از تلفیق برخی عقاید فلسفی با مواریت و اساطیر مصری و هلنیستی ماده حیاتی تازه‌یی کسب کرد، و از جمله در فلسفه افلاطونی و آیین میترا عناصری را به هم درآمیخت، و وقتی با آیین مسیح که در فلسطین رومی و یهودی به وجود آمده بود برخورد کرد تدریجاً در آن نفوذی پیدا کرد، و به رغم مخالفت کلیسا که رفته رفته در آن به چشم سوءظن نگریست، مسیحیت یهودی را به صیغه یونانی درآورد. معهذا در داخل کلیسا کشمکشهایی را در مواجهه با ارباب رسوم و تقالید موجب گشت، و سرانجام اصحاب آن مبتدعه خوانده شدند و کلیسا بعد از طرد امثال مرقیون و بازیلیدس و والنتین، هرگونه گرایشی را که رایحه گنوسی داشت به عنوان جریان‌ی الحادی طرد و نفی نمود، و سوءظنی هم که بعدها حتی در قرون وسطی غالباً نسبت به اقوال عرفای مسیحی نشان داد به احتمال قوی از خاطره بحرانهای ناشی از توسعه مذاهب گنوسی برایش باقی مانده بود.

تقریر مبادی عرفانی این مذاهب، که مذهب هرمنسی هم لااقل در بعضی اجزای خویش از همان مقوله محسوب می شد [۶۳۷]، بدون شک از تحقیق در منشأ آنها آسانتر می نماید. اما فقدان یا ندرت منابع غیر کلیسایی هم از اسبابی بوده است که طی قرن‌ها تبیین دقیق جزئیات آراء اصحاب این مذاهب را دشوار و تا حدی دور از احتیاط عملی می ساخت. اتکا بر مجرد این اسناد که متضمن رد و نقض آن عقاید و اسناد رفض و بدعت به اصحاب آنهاست هر چند بکلی غیرقابل اعتماد نیست لااقل در تعدادی موارد منجر به خلط و خطا شده است، و از اینجاست که در شناخت این مذاهب اختلاف بسیار است و هنوز به توافق آراء منجر نشده است. کشفیات دو قرن اخیر هم اگر چه ارتباط بعضی از این مذاهب را با کلیسای مسیحی تا حد زیادی روشن می کند، در باب مبدأ و سابقه این تعالیم در خارج از حوزه کلیسا و قبل از پیدایش مسیحیت هنوز سر رشته استواری به دست نمی دهد.

در واقع هر چند از قرن هجدهم (ح ۱۷۶۹) پاره‌یی آثار گنوسی در مصر به دست آمد حتی چند متن دیگر از جمله آنچه انجیل مریم (مجدلیه) خوانده می شد در

اواخر قرن نوزدهم (۱۸۹۶) کشف گردید، کشف تعدادی نسخه‌های قبطی در صعید مصر، در محلی به نام نجع الحمادی (۱۹۴۵) تقریباً یک کتابخانه یا یک مجموعه اسناد مهم مربوط به یک فرقه گنوسی مسیحی را در دسترس محققان تاریخ ادیان قرار داد که شامل نسخه کامل انجیل توماس، انجیل فیلیپوس و تعدادی کتب مکاشفات منسوب به بولس و پطرس و یوحنا و دیگران بود و ظاهراً راهبان گنوسی در اواسط قرن چهارم میلادی آنها را درون خمره‌یی مخفی و مدفون کرده بودند و تا شانزده قرن بعد مجموعه آنها دست نخورده باقی مانده بود. درست است که هنوز بخش عمده‌یی از این مجموعه چنانکه باید بررسی نشده است، از آنچه در آن میان نقد و بررسی شده است این اندازه برمی آید که در شناخت و ارزیابی مذاهب گنوسی و تحقیق در منشأ آنها اعتماد بر ردود و نقوض ارباب کلیسای رسمی موجب گمراهی است و از آن باید تا حد ممکن اجتناب کرد [۶۳۸]. به هر حال، هم این کشفیات هنوز محتاج بررسیهای بیشتر است، هم تحقیق در صورتهای دیگر مذاهب گنوسی از جمله مذاهب مندایی (صبی) و مانوی هنوز از حد بررسی عقاید رسمی آنها تجاوز نکرده است و جوهر عرفانی هیچیک از این مذاهب آن اندازه که در مورد مذهب هرمنسی پیداست به قدر کافی بارز و مرئی نیست.

معهدا تا آنجا که از مقایسه مجموع مآخذ و معلومات موجود برمی آید، مذاهب گنوسی در مفهوم اعم خویش در این نکته تقریباً وحدت نظر دارند که نیل به مرتبه «عرفان» به روح انسان امکان می دهد تا با تلقی بشارت الهی از اسارت ماده که در دنبال هبوط به عالم سفلی برای وی حاصل آمده است رهایی یابد. در بین اقوالی که به طور رمزی اشارت به این معنی دارد نسخه نغمه مروارید یا جامه فخر را باید یاد کرد که در عین حال ارتباط قسمتی از این عقاید را با مذاهب ایرانی یا لااقل با دنیای ایرانی نشان می دهد [۶۳۹]. در آنچه به وجود عیسی مسیح ارتباط دارد، اصحاب این مذاهب غالباً نقش وی را فقط در حد مبشر نجات پذیرفته اند. در اکثر آنها مخالفت با یهودیت، نفی الوهیت از عیسی، و توجه به حل مسئله شرور در عالم مشترک می نماید، و این امور البته فقط صورتی از مرحله تحول تعلیم آنها در مواجهه با مسیحیت و کلیساست، سابقه آن مذاهب در ادوار ماقبل مسیحیت نباید بالضروره شامل عین همین ویژگیها بوده باشد. رنگ نوافلاطونی، ایرانی، و یهودی که در غالب این مذاهب هست عرفان آنها را هم به هر حال صبغه التفاضلی می بخشد و با این همه، تنفی سنتی کلیسا را در باب منشأ آن محل تردید می سازد.

البته اینکه سامریه در سرزمین فلسطین یک مهد پیدایش برای چنین التقاطی در عهد هلنیستی بوده باشد محتمل هست، اما روایات سنتی کلیسا که ابداع این اقوال را به شمعون سامری معروف به جادوگر (اعمال رسولان ۸/۲۶-۹) منسوب داشته است البته مقبول نیست [۶۴۰] و اینکه یک نهضت فکری را با این وسعت و تنوع که در آن هست به یک شخص یا یک سرزمین منسوب دارند البته مشکل است و وجود این گونه مذاهب در مصر و بابل و نواحی دیگر در ادوار هلنیستی و در قلمرو سلوکیه و اشکانیان مؤید این دعوی است. این هم که خود آباء کلیسا نیز بدعت شمعون و سایر مبتدعه را مأخوذ از فلاسفه می‌پنداشته‌اند معلوم می‌دارد که نزد آنها نیز چنین جریانهای روحانی و فکری نمی‌توانسته است از منبعی واحد سرچشمه گرفته باشد. به هر حال شک نیست که تلفیق عقاید شرقی و غربی حتی قبل از اسکندر در محیط تفکریونانی آغاز شده بود، و البته ظهور را و استمرار قدرت خلفای او - بطالسه و سلوکیان - در مصر و شام و ایران نمی‌توانست دنیای یونان را از نوعی جریان تلفیق عقاید که لازمه ارتباط شرق و غرب به وساطت یونانیان بود مانع آید. بسط امپراطوری روم هم بعد از پایان عهد بطالسه و سلوکیه در مصر و شام و فلسطین این جریان تلفیق و التقاط‌گرایی را در حوزه قلمرو روم رشد و بسط بیشتر داد، و پیداست که پیدایش انواع مختلف فکر گنوسی، با مراسم رمزی رایج در یونان و مصر و آسیای صغیر هم ارتباط داشت. مقارن ولادت آیین مسیح که خود آن هم به رغم تحاشی کلیسا حتی در شکل رسمی خود از عناصر گنوسی خالی نیست این عناصر گنوسی از همین جریان تلفیق عقاید در عصر هلنیستی به وجود آمد. اگر هم مذاهب گنوسی را، چنانکه بعضی محققان گفته‌اند، بتوان کوششی برای یونانی کردن مسیحیت تلقی کرد [۶۴۱]، این قول در معنی یونانی کردن واقعی آن نیست، آن را در معنی یونانی پسند کردن مسیحیت در عصر هلنیستی و در حد تلفیق عقاید باید تلقی نمود.

باری در عهد مقارن پیدایش و توسعه مسیحیت، مذاهب گنوسی در قلمرو امپراطوری روم ترکیبی بوده است از عناصر فلسفی و دینی - که در موارد مختلف البته تحت تأثیر عقاید جاری محیط پیدایش واقع می‌شده است. ثنویت ماده و روح که در تعلیم افلاطون (ته‌توس/۷۶) مذکور است غالباً جزئی از این عقاید می‌نماید. صورتهایی از آیین زرتشت بدان گونه که در روایت پلوتارک (فلوطرخس) آمده است و رنگ زروانی دارد مخصوصاً در آنچه در باب عروج و عبور از کواکب سبعة است نیز ظاهراً از همین



طریق اخذ و التقاط در آن مجموعه راه دارد، چنانکه مسئله هبوط روح به عالم سفلی هم شاید مأخوذ از تأثیر اسطوره هبوط آدم باشد که از تأثیر محیط یهودی در آن راه یافته باشد. التقاط و تلفیق بین این عقاید در دنیای روم، و در هنگامی که مراسم رمزی مصری و یونانی به هم می آمیخت و آیین میترا در روم نفوذ تدریجی و وسعت فوق العاده می یافت امری است که خلاف انتظار نیست، چنانکه نفوذ مسیحیت که منجر به غلبه بر سایر ادیان و عقاید رایج در حوزه امپراطوری روم شد نیز آمادگی فکری محیط عصر را برای پیدایش چنین افکار نشان می دهد.

به هر حال عرفان گنوسی چنان تضادی بین روح و ماده، بین ظلمت و نور و بین ذات متعال با آلهه حاکم بر تقدیر می یابد که نجات انسان را جز در رهایی از ماده، از ظلمت و از زنجیره تقدیری که وی را در زندان ماده اسیر و مقید می دارد ممکن نمی یابد، و ناچار در مقابل این دنیای شرکه آلوده به ماده و ظلمت است. دنیایی را می نگرد که با رهایی از این دنیا برای انسان مجال دسترس بدان حاصل شدنی است. اما نجات از این دنیای شر و ماده هم یا به لطف هدایت و ارشاد یک منجی خواهد بود یا با تلقی معرفتی سری که به وسیله یک مبشر الهی تبلیغ و تعلیم می گردد.

در این بین اصحاب هرمس نجات را موقوف به تلقی معرفت سری می دانند و نیل بدان را موکول به ظهور یک منجی نمی شمردند. سایر مذاهب گنوسی برای نیل به نجات غالباً وجود یک واسطه را که منجی انسان یا منجی عالم باشد الزام می کنند، و محتمل است که مفهوم سوشیان و مسیحا هم در ایجاد این طرز تلقی مؤثر باشد، و به هر حال اینکه عیسی در نقش منجی ظاهر می شود جنبه گنوسی اصل مسیحیت را در همان شکل کلیسایی آن نیز امری مشهود نشان می دهد. بعضی از اصحاب مذاهب گنوسی چنین منجی را عبارت از انسان — پسر انسان — خوانده اند که روح وی در انسان نخستین — آدم — بود و در دنبال هبوط، بعد از وی در مظاهر دیگر چون اخنوخ و سایر انبیا حلول کرد. اینکه آدم در آغاز مسجود ملایک شد و ابلیس جهت امتناع از سجود وی مردود گشت متضمن قول به این معنی است که پسر انسان — منجی عالم — می بایست تجسد الوهیت بوده باشد [۶۴۲]. و احتمال دارد که قول نصارا در الوهیت مسیح هم — که منجی عالم و فدیة گناه اولاد آدم محسوب است — بر همین افکار و اقوال متداول در مذاهب گنوسی مبتنی باشد. چنانکه هبوط آدم از عالم علوی و بازگشت وی بدان در دنبال توبه و تزکیه الگویی پس پرداخته از ماجرای «ابن» است که در عالم سفلی مصلوب می شود



و با قیام از مردگان از عالم سفلی جدا می‌شود، و بدین گونه مرگ و حیات وی تکرار داستان آدم نخستین و رمزی از هبوط روح در عالم ناسوت و عروج مجدد آن به عالم لاهوت به نظر می‌آید. اینکه در متون مانوی این آدم نخستین احیاناً او رمزد خوانده شده است [۶۴۳] نیز به احتمال قوی باقیمانده‌یی است از این اندیشه که آدم نخستین مقدم بر خلقت عالم و در واقع واجد مرتبه الهی است. نه فقط بر صورت الوهیت است. اشارت نفع روح نیز این جنبه او را از جهت معنی هم قابل تایید می‌سازد.

به هر تقدیر در بین عناصر فلسفی که در پیدایش یا تحول مذاهب گنوسی تأثیر گذاشت تعالیم فیلون حکیم یهودی، وافلوپین (پلوتینوس) حکیم نوافلاطونی یونان و روم قابل ذکر است. نقش این هر دو تعلیم در عرفان مسیحی و همچنین در تصوف فلسفی - نزد فارابی و ابن سینا و شیخ اشراق - تا حدی است که در تبیین نشئت و تحول عرفان مسیحی و اسلامی نمی‌توان آن را نادیده گرفت.

فیلون یهودی (وفات ح ۵۰ م) که در واقع حلقه پیوند بین شریعت یهود با فلسفه نوافلاطونی محسوب است در عین حال متفکری تکرو و مستقل بود، با مشرب تأویل و با تمایلات عرفانی [۶۴۴]. وی در یک خانواده روحانی از یهود اسکندریه در وجود آمد و در محنتی که در عهد امپراطور کالیگولا برای قوم پیش آمد جهت رفع مشکل آنها به روم رفت. بعد از آن هم عمده عمر او مصروف آن شد که آیین یهود را برای دنیای هلنیستی عصر خویش توجیه کند، اما این امر او را به ضرورت تأویل تورات و عدول از ظاهر متن واداشت، و همین نکته او را مورد سوءظن ربانیم قوم ساخت. خود او هدف حیات دینی را در عرفان جستجو کرد، اما عرفانش بیشتر عقلی بود تا ذوقی. وی عالم را صورت و تجلی خداوند می‌یافت، از این رو تأمل عقلی در احوال عالم را نوعی اتصال به خداوند که عالم مظهر اوست تلقی می‌کرد. در رساله حیات شهودی<sup>+</sup> خاطر نشان می‌کرد که چون روح جزء الهی وجود انسانی است می‌تواند به انسان درنیل به شهود و اشراق کمک کند، اما در آن حال روح هر چند به عالم ناسوت تعلق ندارد با عالم لاهوت هم متصل نیست و بدین سان بین اشراق و شهود او با آنچه در مذاهب گنوسی اتحاد می‌خوانند تفاوت بسیار است.

اما نیل به رؤیت و شهود الهی برای انسان وقتی ممکن است دست دهد که با

+ De Vita Contemplativa

ریاضت و تأمل تبدیل به روح مجرد گردد و از تعلقات جسمانی رهایی یابد، و پیداست که این امر در حیات دنیوی اگر دست دهد لحظه‌یی گذراست، و ظاهراً همین قول است که نزد افلوطین و نوافلاطونیان به تصور خلع بدن و نضوجیات تعبیر می‌شود. خروج روح را که در طی سیر عقلانی خویش از قیود ماده خالص می‌شود و به عالم لاهوت تقرب می‌یابد در رسالهٔ هجرت ابراهیم<sup>+</sup> در رمز خروج او از بلدهٔ اور و هجرتش به بلدهٔ حران بدان گونه که در سفر خروج مذکور است نشان می‌دهد. با آنکه نیل به این مرتبه را که عبارت از خلوص روح و خروج از تعلقات جسمانی است خاص انبیا می‌داند، مجرد گرایش او به تأویل او را در نزد ربانیان یهود مطنون به الحاد می‌سازد. عزلت‌گرایی او هم شاید احتیاط حکیمانه‌یی در مقابل سوءظن ربانیم باشد اما او، مثل اسپسینوزا که قرن‌ها بعد، از جانب ربانیم مطرود گشت، به این عزلت علاقه دارد و با لحنی عارفانه خاطرنشان می‌کند که برای مرد آزاده هیچ چیز به اندازه تفرید و انزوا مطلوب نیست، چرا که طالب حق با اختیار تفرید و وحدت با خداوند همانندی می‌یابد [۶۴۵] و این خود غایت مطلوب حکمت دینی است.

اما افلوطین (پلوتینوس) هر چند یک حکیم نوافلاطونی است در واقع حکیم مجرد نیست، عارف متأله است که تجربهٔ عرفانی نیز دارد و بین توغل در بحث و توغل در تأله جمع کرده است. اینکه در نزد مسلمین از وی به شیخ یونانی تعبیر شده است در واقع ناظر به همین جامعیت او بین بحث و تأله باید باشد. مع هذا مثل فیلون که در عهد عیسی زیست اما ظاهراً چیزی درباره وجود و ظهور او ننشید. فلوطین هم با آنکه تقریباً دو قرن بعد از ولادت عیسی مسیح به دنیا آمد (ح ۲۰۵ م) مسیحیت هرگز به نحو جدی در عرصهٔ حیات دینی او وارد نشد، چنانکه مذاهب گنوسی رایج در عصر هم او را چندان جلب نکرد. با این حال او شاگرد آمونیوس ساکاس بود که خود از مسیحیت دست کشیده بود تا طریقهٔ افلاطون را نشر و تعلیم کند. بین تعلیم او و تعلیم ارسطو جمع نماید [۶۴۶] و خود در واقع سقراط نوافلاطونیان بماند. ده سال تعلیم در نزد این سقراط متأله، که برخلاف سقراط از شاگردانش تعهد در اخفای تعلیم می‌گرفت اما مثل او از تحریر و تصنیف امتناع داشت، می‌بایست در تکوین تعلیم عرفانی فلوطین تأثیر گذاشته باشد [۶۴۷].

+ On the Migration of Abraham

فلوطین ظاهراً به آشنایی با حکمت مغان و هندوان بیش از حکمت گنوسیها و اقوال یهود و نصارا علاقه داشت. از گفته فرفورئوس صوری شاگرد و جامع آثارش چنان برمی آید که حتی در سی و نه سالگی همراه سپاه گردیانوس عازم شرق شد تا با حکمت متداول نزد فرس و هند آشنایی حاصل کند (۲۴۴م)، اما این سفر موجب نیل وی بدین مقصود نشد. اینکه در همان زمان در سپاه مخالف که همراه شاپور پادشاه ساسانی برای مقابله با امپراطور می آمد مانی پیامبر گنوسی هم عازم دیار مغرب بود برای مورخ نکته جالبی است، اما هر چند خود مانی در کفالایه به همراهی خویش در بعضی اسفار جنگی شاپور از جمله در نواحی ثغر روم اشارت دارد اینکه وی نیز در همین سفر همراه موکب پادشاه خویش بوده باشد محقق نیست [۶۴۸]. به هر حال ظاهراً جاذبه تعلیم مغان برای فلوطین نباید کمتر از جاذبه عرفان گنوسی روم برای مانی بوده باشد. با توجه به تأثیر و ارتباط عرفان گنوسی در تعلیم مانی، این نکته که شرق و غرب در این برخوردها طالب کسب حقایق از یکدیگر بوده اند جالب است، و جالبتر آنکه در این مورد آنچه را مانی طالب و جویای آن بوده است فلوطین با نظر مخالف به آن می نگریسته است. در واقع چنانکه از اشارت فرفورئوس (حیات فلوطین/ ۱۶) برمی آید، تعلیم فلوطین در روم ظاهراً مورد نقد و طعن بعضی مستمعان گنوسی واقع می شد که در مقابل آراء وی به مکاشفات منسوب به زرتشت و تعلیم مغان متمسک می شدند. شاید همین معنی که بعدها فلوطین را به تصنیف رساله‌یی هم در رد آنها واداشت (ح ۲۶۴م) محرک عمده وی در اقدام به سفر شرق و همراهی با سپاه گردیانوس باشد که به دنبال کشته شدن امپراطور لشکرکشی وی هم بی‌حاصل ماند و فلوطین از همراهی با سپاه روم بهره‌یی را که طالب بود حاصل نکرد.

باری فلوطین، چنانکه از آثار وی برمی آید و گزارش فرفورئوس هم مؤید آن است، در واقع حکیم متأله و اهل کشف و شهود بود و به عوالم مادی و مال و جاه اینجهانی چندان توجه نداشت. حتی دوستانش را هم از اشتغال به سیاست و تعلقات مادی نهی می کرد. گویند لباس ساده می پوشید، گوشت نمی خورد، از صحبت زن و اشتغال به شراب هم بی آنکه آنها را محکوم کند دوری می جست. تن را چنان بی اهمیت می شمرد که راضی نمی شد نقشی از صورتش بسازند. اما زهد و بی تعلقی وی تا حدی که به ترک جمیع لذات بینجامد نبود، خود او گنوسیها را به سبب همین افراط گراییه‌ها محکوم می کرد و طریقه آنها را باطل و ناروا می شمرد. مجالس درس او که



غیر از تقریر مذهب افلاطون و فیثاغورس، از جمله شامل بحث در فلسفه مشایی و رواقی هم بود نزد بعضی از اهل عصر - حتی نزد لوکیوس نقاد و ادیب معروف عصر - با نظراهمیت تلقی نمی شد، اما معتقدانش در آن سخنان به چشم تکریم می نگریستند. خود او فقط از اواخر عمر در صدد تصنیف و تحریر آراء خویش برآمد و به قول فرفورئوس، هر چه نوشت نیز تحت نظارت و ارشاد آلهه نوشت. غیر از تدریس و تصنیف هم قسمتی از اوقات او صرف ریاضات می شد، و از اشرت فرفورئوس (حیات فلوطین/ ۲۳) چنان برمی آید که حالت خلع بدن و نضوجلباب بارها برای وی بالفعل دست داده بود. گویند به هنگام مرگ (۲۷۰م) گفته بود می گویشم تا موجود الهی را که در من هست به موجودی الهی که در عالم هست باز گردانم.

فلوطين حکمت را عبارت می دانست از سعی در آنکه روح را به مبدأ الهی آن متوجه نمایند، و این در واقع هدف عرفان بود و مثل حکمت اشراقی، بحث و تأله را با هم الزام می کرد. بر وفق این تعلیم، روح بدان سبب که از مبدأ جدا مانده است از خداوند مهجور گشته است، و چنانکه طفل چون به هنگام ولادت از پدر خویش جدا ماند وی را باز نمی شناسد، روح هم به سبب تمادی مدت مهجوری خدا را نمی تواند بازشناسد. و چون حقیقت حال و مبدأ وجود خود را نیز نمی داند به تعلقات مادی تمسک می جوید و از سعی در شناخت آن غافل می ماند، پس باید وی را متوجه مبدأ کرد و به او نشان داد که او از عوالم حسی و مادی برتر است، نباید بکلی مستغرق این تعلقات و پایبند آنها باقی بماند، سرنوشت او آن است که به مبدأ و مصدر خویش رجوع نماید (اثاد پنجم، رساله اول/ ۱). روح چون امر الهی است وصول به خدا هم برای انسان از طریق او ممکن است. اما روح خود از عقل برمی آید که پدر و مربی اوست، پس کمال آن در تقرب به عقل است. عقل هم صادر اول است و چنانکه بین عقل و روح فاصله نیست، بین خدا - واحد - و عقل هم فاصله نیست (اثاد پنجم، همان رساله/ ۶). اما واحد همه چیز است و در عین حال هیچیک از چیزها نیست (اثاد پنجم، رساله دوم/ ۱). و این قول در واقع اصل و منشأ قاعده معروف فلسفی عرفای ماست که آن را به عبارت بسیط الحقیقه کل الاشياء ولیس بشیء منها تعبیر می کنند و تقریر مجمل از مسئله وحدت وجود محسوب است و نزد قدمای مسلمین هم با اندک تفاوت به همین شیخ یونانی منسوب است [۶۴۹].

سخن فلوطين آنجا که می گوید ماده برخلاف قول بعضی مدعیان بهیچ وجه از



نور الهی محروم نمی تواند بود، و آنها که می گویند عالم شراست از آنکه متضمن آلام و مصایب است دعوی شان درست نیست (انثاد دوم، رساله نهم) در واقع ناظر به ردّ اقوال نحله های گنوسی است. وی همچنین خاطرنشان می کند که قول به وجود شرور در عالم مستلزم اعتقاد به امکان کمال برای آن است، و این معنی مرادف با قول به مساوات و عینیت جوهری بین عالم محسوس ناقص با عالم معقول کامل می نماید که البته قولی نامعقول است. در مورد نظام موجود عالم هم البته جای اعتراض نیست و عالم محسوس با الگوی معقول خویش البته نباید مطابق باشد، چرا که اگر با آن مطابق بود دیگر تقلید و تصویر آن محسوب نمی شد، عین آن بود و در آن صورت البته عالم محسوس نبود. پس اعیان کاینات را بدان جهت که کمال «واحد» را ندارند نباید تحقیر کرد، بلکه وجود این نقص را در آنها باید لازمه مرتبه امکانی آنها شمرد، و چون شر جز فقدان خیر، و خطا جز عدم صواب نیست، باید قبول کرد که وجود آنها در نظام عالم محسوس ضرورت دارد.

اما ضرورت توجه به عالم لاهوت هم لازمه اش آن نیست که انسان از تمام لذات چشم بپوشد، چرا که حتی در چنان حال هم ممکن هست انسان در عین آنکه نام خدا را بر زبان دارد دلش همچنان در بند هواجس نفسانی باشد. بعلاوه تکریم خداوند با تحقیر آنچه مصنوع و مخلوق اوست جمع نمی شود. پس گنوسی که زندگی و جهان را تحقیر می کند ادعایش در الزام توجه به لاهوت صادق نیست، چون آن کس که یکی را دوست می دارد لاجرم آنچه را مولود اوست تحقیر نمی کند. در حقیقت نظام و اتقان عالم حسی یادآور جمال و کمالی است که در معنی معقول (ایده) آن است، پس آن کسی که عالم محسوس را تحقیر می کند در واقع عالم معقول را هم تحقیر کرده است. بدین گونه، فلوطین نشان می دهد که عالم مادی در ذات خویش بد نیست، و حیات جسمانی هم بالضروره در مفهوم زندان روح شمرده نمی شود، از این رو ترک و تحقیر آن ضرورت ندارد، آنچه مهم است جستجوی کمال است که عبارت است از سیر از مراتب مادون به مراتب عالی، و این سیر کمالی از طریق عشق و فضیلت و هنر حاصل می آید. برای تحقق این کمال باید حیات را با اقتضای عقل موافق نمود، اما در عین حال باید به تزکیه روح پرداخت. فلوطین به آن کس که طالب این تزکیه است خاطرنشان می کند (انثاد پنجم، رساله سوم/۹) که همه چیز را از خود دور کن. خود او با پیروی از همین طریق است که به تجربه عرفانی اهل سلوک دست می یابد. به تجربه

خلع بدن و نضوجلباب هم که فروریوس بدو منسوب می دارد خودش اشاره‌ی محجوبانه دارد (انثاد چهارم، رساله هشتم/۱) که حاکی از مجاهده عملی او در سلوک عرفانی است. در بین اقوال او، غیر از اشارت به قاعده بسیط الحقیقه که عرفان اهل حکمت ظاهراً مبنی بر قول اوست، آنچه افلوطین در باب خلق و ابداع عالم به وسیله کرونوس نقل می نماید و بر موجب آن وی هر چه را ایجاد می کند در درون خود نگه می دارد تقریری رمزی از مسئله فیض اقدس و قول به وجود اعیان ثابتة فی العدم است که در عرفان ابن عربی تقریری روشن دارد. همچنین فلوطین از تقریر احوال روح در شهود الهی به این نتیجه می رسد که زندگی مرد خدا مثل حیات آلهه است: رهایی از تعلقات زمینی، زندگی عاری از شهوات جسمانی و گریز مشتاقانه به سوی «واحد» (انثاد ششم، رساله نهم/۱۱).

مورخ، بسیاری از تعالیم عرفانی صوفیه را در این اقوال و در مواضع بسیار از مجموعه تاسوعات (انثادها) می تواند یافت. مطالعه مجموع این تعلیم رابطه‌ی را که بین آن با حکمت شیخ اشراق هست قابل ملاحظه نشان می دهد، هر چند حکمت اشراقی در عین حال به نحله‌های گنوسی و مذهب هرمتی و پاره‌ی تعالیم منسوب به حکمای مجوس نیز مدیون است - بی آنکه این امر در اصالت و اهمیت اصل بنیاد آن تردید و انکاری را الزام کند.

تعلیم فلوطین مخصوصاً از طریق رساله اثولوجیا در عرفان و حکمت اسلامی تأثیر و انعکاس یافت. این رساله هر چند خلاصه‌ی از بعضی اجزای تاسوعات (انثادها) یا تقریر جداگانه‌ی از افادات شفاهی شیخ یونانی مأخوذ بود، نزد مسلمین به ارسطو منسوب شد، و در اندیشه بعضی حکما و عرفای اسلامی چون اخوان الصفا، ابن سینا و اصحاب ابن عربی تأثیر بخشید، و حتی صدرالدین شیرازی در اسفار پاره‌ی اقوال را از آن نقل کرد، و قاضی میرسعید قمی از حکمای مکتب اصفهان تعلیقاتی بر آن نوشت، و بدین گونه مکتب فلسفی اصفهان هم مثل قدمای فلسفه مسلمین از آن متأثر شدند، اما همچنان آن را منسوب به ارسطو شمردند. به هر حال قسمت عمده‌ی از آنچه مسلمین آراء شیخ یونانی خوانده‌اند از همین مجموعه ملخص مأخوذ می نماید.

اما حکمت اشراقی به نحوی که در تقریر شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی مقتول (۵۸۳ هـ) مذکور است علاوه بر عناصر نوافلاطونی مأخوذ از فلوطین - که عناصر گنوسی و حکمت فهلوتین هم به آنها آمیخته است - ظاهراً به طرز بارزی از مذهب

هرمسی متأثر به نظر می‌رسد [۶۵۰]. در واقع آشنایی مسلمین با مذهب هرمسی بیشتر از طریق صابئین حرّان بوده باشد که خود را تابع شریعت وی می‌خوانده‌اند، و برخی از حکمای اسلامی هم او را با ادريس نبی منطبق شمرده‌اند حتی شیخ اشراق از او به عنوان والدالحکماء و ملاصدرا به عنوان ابوالحکماء و علامة العلماء یاد می‌کند.

بحث در باب مجموع میراث هرمسی که ظاهراً از طریق مسلمین در اروپای عهد رنسانس هم تأثیر قابل ملاحظه‌ی باقی گذاشته است در اینجا مطرح نیست و البته در باب میزان تأثیر آن در فرهنگ اسلامی نیز از بعضی نظریه‌های مبالغه‌آمیز اروپایان باید احتراز کرد. معهذا در آنچه به جنبه عرفانی این علم مربوط می‌شود نه فقط شیخ اشراق از مذهب هرمسی متأثر می‌نماید که قدمای صوفیه مثل ذوالنون و حلاج و همچنین متأخران مشایخ مثل ابن عربی و ابن سبعین از تأثیر رسالات هرمسی خالی نبوده‌اند. شیخ اشراق که در سراسر حکمة الاشراق از اقوال و آراء او با تکریم یاد می‌کند در کتاب المشارع والمطارحات طریقه خود را، هم مع الواسطة حکمای یونان و هم مع الواسطة حکمای فرس، با اسناد هر دو طریق به مشایخ صوفیه با او مربوط می‌سازد. رسالات تمثیلی ابن سینا هم از تأثیر آراء هرمسی خالی به نظر نمی‌آید، و به هر حال قطع نظر از بعضی مبالغات که در باب وسعت حوزه تأثیر تعلیم هرمسی در پیدایش و تحول عرفان اسلامی شده است اهمیت این تأثیر محل تردید نیست.

باری، در دوره‌ی که غلبه تعصبات بی‌لجام دربار اولاد بابر را در هند مطمح نظر مغزهای فراری از قلمرو قزلباش ساخت، تصوف اسلامی فرصتی هم برای یک برخورد جدی با عرفان هندی پیدا کرد. برخوردهایی که قبل از آن پیش آمده بود، تقریباً به استثنای آنچه به وسیله مسعودی و ابوریحان بیرونی انجام شده بود، چندان جدی و به هر صورت منسجم و منظم نبود. این توجه به مذاهب هندو - که جوهره آنها عبارت از عرفان هندی بود - از عهد اکبر امپراطور آغاز شد که به تشویق دبیر و مشاور و مورخ دربار خویش ابوالفضل علامی (وفات ۱۰۱۱ هـ) نه فقط اخذ جزیه از زایران هندو را لغو کرد بلکه مجمعی به نام عبادتخانه برای بحث آزاد بین هندوان و مسلمین و سایر ادیان هم به وجود آورد.

و سرانجام برای رفع تبعیض و الزام تسامح، دین الهی را شامل گزیده حقایق ادیان رایج اشاعه داد، و با ترویج سیاست صلح کل که ابوالفضل آن را برای اداره قلمرو

امپراطور الزام می‌کرد، تسامح را وسیلهٔ استقرار ثباتی ساخت که ترک آن فرمانروایی احلاف او را دچار تفرقه و انحطاط نهایی کرد [۶۵۱]. فیضی شاعر و حکم دربار وی که برادر ابوالفضل و متل او از نویسندگان و دانشمندان عصر بود به امر وی و به کمک چند تن دیگر حماسهٔ عظیم و معروف هندوان، به نام مهابهارت را به فارسی نقل کرد (۵۹۹۲). همچنین بدایونی مورخ عصر به کمک عده‌یی دیگر ترجمه‌یی از داستان رامایانا را به وجود آورد. فیضی رساله‌یی هم به نام شارق المعرفة در دوازده لمعه تصنیف کرد که شامل شرح حکمت اجزای پورانه (پوراننا) و جوک‌باشست بود. و بدین گونه دربار اکبر به نحو جدی کوشید تا از طریق ایجاد یک فرهنگ مشترک بین مسلمین و هندوان تا حد ممکن تفاهم واقعی به وجود آورد. ترجمهٔ بهاگود گیتا هم که به قولی به وسیلهٔ فیضی انجام شد، اگر چنانکه بعضی محققان پنداشته‌اند، اثر داراشکوه نباشد می‌بایست در همین زمان و همچون بخشی از مهابهارت انجام شده باشد. در واقع بهاگود گیتا و بخشی از حماسهٔ عظیم مهابهارت محسوب می‌شد، اما جوهر و نقاوهٔ آن در واقع عرفان بود، چنانکه مکاشفهٔ ارژن (آرجونا)<sup>+</sup> در آن (بهاگود گیتا ۱۱/۱۳-۱۲) سهود تجلی جلال است - رؤیت خدا در همه چیز و رؤیت همه چیز در خدا. نقل چنین اثری به وسیلهٔ فیضی و در عهد اکبر البته با روح عصر سازگاری دارد، اما اینکه داراشکوه هم جداگانه به ترجمه یا شرح آن پرداخته باشد با توجه به اهمیت اثر البته غریب نیست. البته ترجمهٔ آثار هندی از سنسکریت به فارسی در عهد جهانگیر پادشاه هم دنبال شد، اما در این دوره ظاهراً بیشتر توجه به نقل قصه‌ها مصروف بود، تا ترجمهٔ آثار عمیق حکمی و عرفانی.

سعی در نقل و شرح آثار عرفان هندی، مخصوصاً به وسیلهٔ شاهزاده دارا شکوه پسر ارشد و ولیعهد شاه جهان در پی شد که غیر از نظر سیاسی به ایجاد تفاهم بین فریقین، خود هم اهل تصوف و منسوب به سلسلهٔ قادریه بود، هم به اقتضای ذوق شخصی به عرفان هندی علاقه داشت. وی که به همین جهات از طرف مخالفان به گرایشهای الحادی متهم گشت و به تحریک برادرش اورنگ زیب که در جانشینی پدر جای او را گرفت به قتل آمد (۱۰۶۹ هـ)، به کمک بعضی علمای هند به ترجمهٔ قسمتی از اوپانیشادهادست‌زد و مجموعه‌یی از پنجاه و دو اپانیشادرا به نام سَراکبرنشر کرد. وی



همچنین رساله‌یی به فارسی به نام مجمع البحرین نوشت تا توافق بین عقاید مذکور در ودانتا<sup>+</sup> را با آراء صوفیه معلوم دارد. این اقوال، که نظیر آنها در دیوان شعر وی نیز انعکاس داشت، وی را به اتهام قول به تساوی ادیان نزد علمای عصر مورد سوءظن قرار داد. این سوءظن که موجب تقویت مدعیان و مخالفان وی شد لطمه‌یی عظیم به طرح تفاهم فریقین وارد آورد - و حاصل آن غلبه تعصب‌هایی شد که منجر به نارضاییها و تفرقه‌های شوم گشت.

در بین آثار دیگری که هم به دستیاری یا تشویق وی از هندی به فارسی نقل گردید باید جوک‌باشست (یوگاواشیستا) را نام برد. این کتاب که ظاهراً به اشارت اکبر امیراطور هم یک بار به نحو خلاصه به فارسی نقل شده بود، به عنایت و اشارات داراشکوه دوباره به وسیله نظام‌الدین پانی پتی به فارسی نقل گردید. جالب آنکه میرابوالقاسم فندرسکی از حکمای معروف عصر صفوی (وفات ۱۰۵۰) در طی سفرهایی که به هند کرد یک بار تعلیقه‌یی بر جوک‌باشست نوشت، و یک بار نیز منتخبی از آن ترتیب داد. کتابی هم به نام شرح کتاب المهارنه (مهابهارنه) از کتب حکمای هند به وی منسوب است. میرفندرسکی چندین بار به هند مسافرت کرد و آنجا در دربار شاه جهان هم مثل دربار صفوی مورد احترام بود. اما روایات حاکی از ارتباط وی با طریقه آذر کیوان و اسناد تمایلات قلندری به وی به احتمال قوی اساس درستی ندارد، و مثل بسیاری روایات دیگر کتاب دبستان المذاهب صحتش محل تردید است. مؤلف این کتاب وی و شیخ بهاء‌الدین عاملی را مجذوب آذر کیوان، و آذر کیوان را از حکمای اشرافی ایران عهد صفوی می‌خواند و هر دو قول به افسانه‌یی مجعول می‌ماند [۶۵۲].

کتاب دبستان المذاهب، که مؤلف آن خود از پیروان طریقه منسوب به آذر کیوان است، با آنکه پاره‌یی غث و سمین در باب ادیان هند به دست می‌دهد، در نقل مذاهب و ادیان پارسیان و تواریخ آنها و احوال هندوان از مجعولات و اغراقات بسیار خالی نیست [۶۵۳]. پیروان آذر کیوان که ملافیروز مؤلف کتاب مضحک و مجعول دساتیر هم از آن جمله است مرشد و رهبر خود را به نام ذوالعلوم نیز می‌خوانده‌اند. اما آنچه از احوال او و از تحصیلات و مسافرت‌هایش نقل کرده‌اند موجب حصول اطمینان به تاریخی بودن شخص او به نظر نمی‌آید. گفته‌اند او از ایران به پتنه هند رفت و سالها به تعلیم و

ارشاد و ریاضت اشتغال داشت و تعدادی مریدان و شاگردان هم تربیت کرد و بالاخره نیز در همان دیار وفات یافت (۵۱۰۲۷ هـ). نام اصحاب او و آثار منسوب به آنها غالباً ساختگی به نظر می‌آید، و مجموع روایت راجع به آنها خود آذر کیوان را شخصیتی مجعول یا موهوم نشان می‌دهد، اما تردید در وجود شخص او تردید در وجود فرقه‌یی را که به خود نام آذر کیوانیه می‌داده‌اند الزام نمی‌کند. معهذا آذر بازمانده از این فرقه - که ظاهراً تعدادشان هم برخلاف دعوی‌شان بسیار نبوده است - روی هم رفته آنها را بیشتر عده‌یی جعل و کذاب و غیرقابل اعتماد نشان می‌دهد، و هند البته همواره برای ظهور چنین مدعیان - مثل بابارتن [۶۵۴] - آمادگی داشته است، و ظهور آنها و رواج دعاوی آنها را نباید با غرابت تلقی کرد.

به هر حال تأثیری که نقل و ترجمه آثار دینی و حکمی هندوان در ادب عرفانی آن عصر، در زبان فارسی باقی گذاشت، هر چند فسحت و دوام بسیاری نداشت خالی از عمق نبود و نشانه‌های آن در نزد مسلمین هند و اتباع آنها تدریجاً ظاهر شد. از جمله نورعلیشاه اصفهانی که دست پرورده‌یک مرشد هندی بود نشانه‌هایی از آشنایی با روایات و حکایات هندی را در آثار عرفانی مجال انعکاس داد.

گرایشهای عرفانی در دو قرن اخیر تقریباً همه جا با امیدهای سرخورده از یک سو و با دعویهای فریبکارانه از سوی دیگر مواجه شده است. ارتباط آن با نهضت احضار ارواح و دعوی اتصال با عوالم خفیه و حتی ظهور جریانهای جدید گنوسی در نهضت تئوسوفی<sup>+</sup>، که در قرن گذشته در هند به وجود آمد (۱۸۷۹) و در اروپا و امریکا گسترش یافت و مدعی تمایلات عرفانی بود، تدریجاً عرفان را در انظار عام و خاص از مقوله خرافات و دعاوی باطل جلوه داد [۶۵۵]. در واقع انحطاط اخلاقی در سازمانهای رسمی و انواع کلیساها تا حدی این نهضتها را در جلب توجه عوام مجال توفیق داد و با این همه، گرایش به این سرگرمیها برای نسلهایی که خود و مرشدانشان از اخلاص واقعی بی بهره بودند جز نومیدی و سرخوردگی حاصلی نداد. استمرار تمسک به اوراد و عزایم جادوگران، که حتی در عهد فلوطین و مدتها قبل از آن مورد اعتراض و انتقاد اذهان روشن بود، بار دیگر دعوی اصحاب عرفان را در دو قرن اخیر همه جا آماج انتقاد ساخت.

+ Theosophy

تصور رابطه‌یی بین آنچه عرفا «عالم خلسه» می‌خوانند با احوالی که از استعمال مواد مخدر حاصل می‌آید کنجکاوی اشخاصی را که تحقیق آنها در این باب از اهداف معنوی و اخلاقی خالی بود به مسئله عرفان جلب کرد، و تفسیرهایی که بعضی مکتبهای طبی و روانشناسی در تبیین اسباب آشفته‌گی روانی صاحبان این دعوی یا در تقریر مبادی روانی این گرایشها عرضه کرد عرفان را مثل سایر وسایل تخدیر در حد نوعی وسیله گریز از مسئولیتهای اجتماعی پایین آورد و آن را در نزد روشنفکران عصر مایه تفرقه و انحطاط طوایف و اقوام نشان داد [۶۵۶].

اینکه بعضی روشنفکران قرن اخیر هم آن را متضمن اقوال و اساطیری تلقی کردند که ارتجاع گرایان ایدئالیست وسیله اغفال خلق ساخته‌اند از اسباب انحطاط آن شد، و چون این دعاوی در مورد صورتهایی از گرایشهای مترسمان صادق هم بود، اصل عرفان نیز به توهم ارتباط با این صورتهای مورد اتهام واقع شد، و مسئله تجربه عرفانی که مدعی امکان اتصال انسان با وجود فایق لایتناهی بود نیز به عنوان توهماتی نظیر آنچه از تزریق ادویه مخدر حاصل می‌شود مردود یا امری غیرروحانی تلقی شد، و هنوز این گونه احتمالات اذهان را در ارزیابی آنچه تجربه عرفانی نام دارد دچار تردید و مایل به انکار می‌دارد، و البته با احوالی که در دو قرن اخیر بر اذهان حاکم بوده است این طرز تلقی غرابت هم ندارد.

در تصوف اسلامی نیز این حال رکود و تفرقه از قرنهای پیش ظاهر شده است. در آنچه به دعوی اصحاب کرامات قوم و شطح و طامات منقول از آنها مربوط است واکنش مخالف البته سابقه طولانی دارد، و آنچه از این قبیل در کلام ابن الجوزی، ابن تیمیه، و ابن قیم الجوزیه آمده است فقط نمونه‌یی چند از سوءظن منکران را نسبت به اصل تجارب مورد ادعای صوفیه نشان می‌دهد [۶۵۷]. اختلاف سلسله‌های طریقت در دعوی برتری و خلوص، و تفرقه مشایخ سلسله‌ها در احراز مرتبه ارشاد هم که تاریخ تصوف از قرنهای پیش تا به امروز شواهد متعدد در آن باب ارائه می‌نماید از سبب این انحطاط محسوب است، و البته مخالفت و سوءظن فقها و متشرعه هم در تسریع موجبات این رکود و انحطاط مؤثر بوده است. احوال صوفیه در تمام سلاسل موجود از وجود این انحطاط حاکی است و هر چند در بعضی گروهها مشایخ قوم هنوز با قدرت و اعتبار بر عوام مریدان حاکم به نظر می‌رسند، اهتمام در سلوک طریقت و طی مقامات و احوال اکنون غالباً جای خود را به سم، در نیل به قرب و رضای مشایخ و فوز به مدارج رسمی در سلسله

مراتب داخل سلاسل داده است.

با آنکه در اکثر ادیان، حیات دینی همواره طریقت را وسیله‌ی برای رهایی از رسوم و تقالید نامعقول و مجالی برای بسط و توسعه اخوت انسانی تلقی کرده است، کسانی که از این طریق به تزکیه نفس و رهایی از قید تقالید جاهلانه رسیده‌اند با داعیه‌داران قوم رابطه‌ی ندارند. چنانکه جای دیگر هم خاطرنشان کرده‌ام [۶۵۸]، البته در عصری که توجه به عوالم ماورای حس برای انسان غیرممکن یا غیرمعقول به نظر می‌رسد، وجود کسانی که جای امثال غزالی و رومی را بگیرند توقع بیهوده‌ی است، اما دنیایی هم که در تجربه عرفانی نشانه‌هایی به چشم انحراف فکری و عدم تعادل روانی می‌نگرد نباید انتظار داشته باشد به شوق و اخلاصی که حیات دینی را از انهماک در گناه و ریا و دروغ باز می‌دارد، و با الزام تزکیه نفوس، انسان را به قلمرو وجدان راه می‌دهد به آسانی دست یابد.



## DATE LABEL

[illegible]

## قلمرو وجدان

اخلاص قلبی دور از ریایی که اعتقاد و عمل را از هرگونه شایبه تظاهر منزه می‌خواهد، حیات دینی را در عالیت‌ترین تجلی آن به قلمرو وجدان مربوط می‌سازد و اوج کمال آن را امری ورای زهدفروشی و پارسانمایی آکنده از سُمعه و ریا نشان می‌دهد. از اینجا است که دین در آنچه به رابطه قلبی انسان با خدای وی تعلق دارد حتی در محدوده شریعت به واقعیت وجدانی تبدیل می‌گردد و در ساحت آن، فقط آنچه تقید به اخلاص را الزام نمی‌کند و در حوزه شعار عام و مراسم عادی باقی می‌ماند از عرصه حیات وجدانی محض جدا می‌گردد و در صورتها و اشکالی که البته به اختلاف احوال در نزد اقوام مختلف تفاوت دارد به پدیده‌یی اجتماعی و انسانی تبدیل می‌شود، حتی احياناً در بعضی ادیان بدوی و غیربدوی با قانون حاکم بر وجدان نیز تعارض گونه‌یی پیدا می‌کند.

به هر حال با آنکه التزام قانون حاکم بر وجدان اخلاقی حیات دینی را در آنچه به رابطه انسان با معبود وی مربوط می‌شود به قلمرو وجدان وابسته می‌دارد، در بسیاری موارد ضرورت نظارت بر اجرای تقالید و رسوم کاهنان اقوام را به غلبه جویی و یا ارتباط با اصحاب غلبه سوق می‌دهد و آنگاه برخلاف آنچه اقتضای حکم وجدانی است آنها باطن و حقیقت ادیان را فدای ظاهر و صورت آن می‌سازند و چنانکه فی المثل در مورد یسوعیان اسپانیا در قرن وسطی و بعد از آن پیش آمد، با التزام تفتیش در وجدانها حیات دینی را، که مسیحیت در طهارت و خلوص آن بیش از هر چیز تأکید دارد، به اموری که

اخلاص واقعی و اعتقاد وجدانی آن را محکوم می سازد می آایند. از چنین بی اعتنائی به ارتباط دین و اخلاق بود که نزد بعضی از اصحاب غلبه ضرورت توافق بین حیات دینی و حیات وجدانی نادیده گرفته شد. فی المثل آن تعادل اخلاقی که فحوای تعلیم بودا آن را اقتضا داشت موجب آن نشد که «شه-هو»<sup>+</sup> امپراطور معروف طوایف هون (ح ۴۹-۳۳۴)، در عین تعصب و علاقه‌یی که به ظواهر آیین بودا نشان می داد، در غلبه خشم و شهوت از کشتن زنان خویش و کباب کردن و خوردن آنها خودداری کند و در سودای هیجان کینه جویی خود هر چه را مانع اجرای مقاصد وی می شد به مرگ و ویرانی و تباهی محکوم نسازد [۶۵۹]. همچنین تقید ظاهری به مراسم و تقالید اسلامی مانع نشد که تیمورلنگ با وجود دعوی زهد و تشرع در شقاوت و قساوت حتی از چنگیز و نرون هم درگذراند. چنانکه تعلیم مسیح، با آن همه تأکید که در باب رأفت و محبت دارد، در وجود فیلیپ دوم پادشاه اسپانیا (وفات ۱۵۹۸) آن اندازه رسوخ پیدا نکرد که این «پادشاه مسیحی اروپا» و این «حامی دیانت عیسی مسیح» در خشونت و سبیت از آتیلا و تیمور هم پیشی نگیرد، و حتی نامزد و زوجه پسر خود دن کارلوس<sup>+</sup> را برخلاف اخلاق و به قهر و عنف تصرف نکند [۶۶۰].

در سرتاسر تاریخ تفاوت بین آنها که تربیت دینی ایشان را به اخلاص وجدانی الزام می کرده است با کسانی که به ظواهر رسوم و تقالید ادیان مقید می مانده اند پیدا است. البته مجرد رعایت رسوم و ظواهر تمام ابعاد حیات دینی اقوام عالم را منعکس نمی کند، و تربیت روحانی است که رابطه بین حیات دینی با قلمرو وجدان را همه جا الزام می نماید، مجموع تعالیم ناشی از ادبیات مقدس در نزد پیروان شرایع نیز توجه به این الزام را شرط واقعی تربیت دینی نشان داده اند.

بعلاوه تربیت اخلاقی در ادیان الهی غالباً یک غایت عمده در بعث انبیا تلقی شده است [۶۶۱]. از جمله الزام بخشندگی و نکوکاری و صلاح جویی جهت نیل به خشنودی خداوند در قرآن کریم (۱۱۴/۴) و همچنین تأکید در اسناد غایت رسالت به اتمام مکارم اخلاق در حدیث نبوی [۶۶۲] این امر را در مورد اسلام خالی از شبهه نشان می دهد و در مورد آیین مسیح هم «موعظه جبل» در کلام عیسی (انجیل متی ۵-۷) و تأکید وی در التزام محبت و اجتناب از خشونت که جوهر تعلیم اوست شاهد این دعوی

<sup>+</sup> Che- Hou, Don Carlos

است، چنانکه «احکام عسره»<sup>+</sup> بی هم که اساس شریعت یهود محسوب است احترام از محرمات اخلاقی را لازمه ورود در «عهد» یا «بپوه» می سازد، و همچنین در نزد زرتشت گرایش به خیر لازمه بایس خداوند بکی دهش (اهورامردا) به شمار می آید. درست است که در بعضی ادیان بدست سی، که طهراً مسمی بر سنن و رسوم اخلاقی و عبادی در مرحله پرمیش ارواح یا بیایش نیاگان<sup>+</sup> باقی مانده بودند، این ارتباط مشهود یا موحود نیست، اما فقدان این رابطه هم از ماهیت غیر اخلاقی در نزد آنها ناشی نمی نماید و بالضروره آنها را متضمن ماهیت ضد اخلاقی نشان نمی دهد. در این موارد چنان می نماید که دیدت در نزد آن اقوام به مثابه وسیله ای برای جلب فواید و دفع شرور ارواح محسوب می شده است و لاحرم امری که موجب تزکیه استکمالی نفوس انسانی هم باشد به شمار نمی آمده است. معهدا در برخی دینات مبتنی بر نظامات اجتماعی، مانند دیانات چینی نیز، همانند ادیان الهی توجه به تربیت اخلاقی محسوس است. حتی در بعضی ادیان بدوی مسئله تحریم هم آمیزی با اقارب - که عدم رعیت آن تجاوز به حرمت توتم قبیله محسوب است و به همین سبب محظور (=تابو) به شمار می آمده است - نیز خود متضمن شعور به وجود حسن و قبح اخلاقی و نشانه آغاز طلوع وجدان در مراتب تکامل جامعه انسانی در داخل قلمرو ادیان بدوی به نظر می رسد، و این همه، ارتباط ادیان را با وجدان اخلاقی در مدارح تصور تمدن انسانی معلوم می نماید و دین را با قلمرو وجدان مربوط می دارد.

در شاحت مبنی اخلاق، ظرف نگری فلسفی ترجیح می دهد بین اخلاق مبنی بر خودنگری<sup>+</sup> که جستجوی لذت<sup>+</sup>، جستجوی نفع<sup>+</sup> یا جستجوی سهولت در عمل<sup>+</sup> از آن حاصل می شود، با اخلاق مبنی بر غیرنگری<sup>+</sup> که گرایش به ایثار و فداکاری و اندیشه التزام تکلیف نسبت به دیگران بر آن مبتنی است تفاوت بگذارد، اما آنچه از تجربه روانشناختی و از مطالعه در رفتار انسانی در طی تاریخ مستفاد می شود این تمایز را متضمن واقعیت عینی نشان نمی دهد، و جمع بین آنها یا «تردد و تناوب بین آنها» را، که در عمل چیزی جز آن در سلوک اخلاقی انسان قابل مشاهده نیست، امری اجتناب ناپذیر می یابد. طرفه آن است که در ادیان الهی و حتی دیانات بدوی و باستانی هم بین این دو جنبه اخلاق غالباً تعادلی هست، چنانکه تشویق به غیرنگری نفی خودنگری را الزام

+ Ancestor- Worship, Egoism, Hedonism, Utilitarianism, Pragmatism, Altruism



نمی‌نماید، و ضرورت ایثار و محبت مانع از استیفای حظ نفس نمی‌شود، و به هر حال آنچه را از افراط در این باب حاصل می‌گردد الگوی رفتار و اُسوة عمل نمی‌سازد.

باری ادیان الهی در آنچه نزد پیروان آنها کتاب مقدس تلقی می‌شود و همچنین برخی ادیان باستانی هم در مآثوراتی که نزد آنها از مقوله ادبیات مقدس محسوب است غالباً به اخلاق که ضامن تأمین خیر اکثر برای اکثر ناس شمرده می‌شود توجه خاص نشان داده‌اند. اگر در بعضی ادیان گاه‌گاه انحراف از این معیار مشهود می‌شود ناشی از وجود بقایای رسوم است. مع هذا نشئت اخلاق به عنوان امری مستقل هم بر شعور انسان به تفاوت بین خیر و شر و ضرورت انتخاب بین آنها مبنی است، و همین شعور است که گاه‌وی را در جستجوی نفع و مصلحت به خودنگری سوق می‌دهد، و گاه در الزام غیرنگری به آنچه مانع از ضایع کردن آزادی و حق حیات دیگری به نظر می‌آید مقید می‌دارد، و آنجا که انسان تسلیم مجرد عواطف عالی یا شهوات پست نباشد و نیروی اراده و عمل را هم تا حدی به وسیله عقل در قید آورده باشد خیر را در «حد وسط» جستجو می‌کند و بدین‌سان، نه حق غیر را نفی می‌کند و نه از آنچه حق خود اوست و غریزه حب ذات هم التزام آن را اقتضا دارد ناچار به چشم‌پوشی می‌شود.

از اینجا است که حیات دینی انسان را در افعال و اطوار خویش مسئول و مکلف می‌دارد و سعی در تمیز خیر و شر را بر وی الزام می‌نماید. حتی ضرورت وجود هادیان و مبشران هم ناشی از همین معنی به نظر می‌رسد [۶۶۳]، و بعث انبیا هم در ادیان الهی مبتنی بر الزام خیر و تحذیر از شر است؛ و این هم، دین را نوعی تربیت می‌سازد که نفس را از انهماک در شر باز می‌دارد و وی را متوجه به خیر می‌نماید، و آنجا که از توجه به خیر انحراف و عدول عمدی حاصل می‌شود، و نفس اماره انسان را به شر سوق می‌دهد ملامت و عتاب نفس لوآمه که ندای وجدان است انسان را غالباً به محاسبه اعمال و ندامت بر تقصیر و خطای خویش وامی‌دارد [۶۶۴]. این امری است که فحوای قرآن کریم در اشارت به نفس اماره (۵۳/۱۲) و نفس لوآمه (۲/۷۵) توجه بدان را برای تحقق مکارم اخلاق انسانی الزام می‌نماید و در تورات و انجیل هم تحذیر از وساوس نفس هست. هر چند در حکم انجیل میل به گناه که در انسان هست لازمه گناه نخستین وی که در وجود آدم آن را ارتکاب کرده است (نامه بولس به رسولان ۱۲/۵) شمرده شده است، اما قول عیسی مسیح به اینکه «کسی نیکو نیست جز خدا» (متی ۱۷/۴۱) به طور ضمنی متضمن تحذیر از نفس اماره و الزام به تزکیه نفس هم

هست، چه در که تفسیر لغات از صورت است و هم که لغت نمی گفته آن و نیز در تعداد  
از آن است (پیدایش ۱۹۵۶) من به شتر و گاو در است همچون سه سی از غده  
است و نیز به وجود حد اورد (مرمر ۱۰-۵) شب می دهد. حسی در آیین مودبستان که  
علم آورد که حشو و سر محسوب است حقیقت این شتر و سگی و حشو را بدنی را  
فصل دارد، و از بعد است که در کتاب در است، به هر جهت باشد، این در معنی وجود  
(پیدایش ۲۰۱۱/۳۱) هم نمی می شود و به علم خلاف تعین می گردد [۶۶۵].

بدین گونه تمام حساب دینی انسان را به قلمرو وحدت سوق می دهد و لاجرم  
مصلحت آنچه در برد اقوام عالم ادبای مقدس را در دین و در دین الهی را آن تعسره  
کتاب یا کتاب مقدس می شود. در توفیق یا از دست دادن دین و اخلاق حقیقی شبهه بی دقتی  
نمی گردد. به علاوه همسایه دینی که مفهوم کتب و ادبای مقدس در ادیان دارد  
عمل عمده بی حساب که حفظ و گذشت را در برد اکثر قوم پدید می آید یعنی با آسمانی  
نشان می دهد. و آنچه را مکتوب است در اذهان به عنوان امری که محقق یا معقول  
است راسخ می کند.

در وقع ابداع خط و کتبت در اسطیر و منتهی اقوام عالم گاه به آنچه یا مزیک، و گاه به پادشاهان و پادشاهان یا موحودات موقوف الهی اسناد می شود. چنانکه در روایت رستنی مصر به طط (نحوت) از آنچه قدیم قوم مسوب شده است. در سن عرائی موسی، یوسف، و آدم موح خط و کتبت حویده شده بد، و حتی کتبت النوح ندر بر موسی به «خط اری» مسوب گشته است. در منتهی ایرانی خط و کتبت به وسیله تهمورس، و از طریق دیوهای که او در بد آورده بود امتاعه یافت. در روایت مقول از سریانیان، خط آنها به وسیله ملکی به نام سیمورس (تهمورس؟) ابداع شد. کندیان، بر وفق بعضی روایات، خط خود را از نوعی موجود ذوحیاتین که نیمی اسب و نیمی ماهی بود و اذیس<sup>+</sup> (یونس؟) نام داشت اخذ کردند. یوزبیان خط را مع الواسطه شاهزاده بی افسانه بی کدموس<sup>+</sup> نام از فینقیان اقتباس نمودند و اصراری که به روایت افلاطون (فدروس ۲۷۴-۶) در حفظ اسرار آن مرعی می شد نیز از تصور جنبه غیرعادی آن ناشی می شد [۶۶۶]. این هم که از دیرباز حکمت و عرفان اقوام و حتی آثار نویسندگان و شعرا از یک سویاره بی اسرار و رموز مخفی را به حروف کتابت نسبت

**+ Oanès, Cadmus**

می داده‌اند، و از سوی دیگر کتاب را که از خط و حروف مسطور می‌شود به عنوان پدیده‌یی فوق‌العاده و احیاناً رمزی از عالم و انسان تلقی می‌کرده‌اند [۶۶۷]، ناشی از همین جنبه اسرارآمیز و شگفت‌آور باید دانست که در ورای ظاهر نقش خط و حرف و کتاب می‌دیده‌اند و آن را به همین سبب متضمن اسرار حکمت و دقایق معرفت که هر کسی بدان دسترس ندارد می‌شمرده‌اند.

در واقع نه فقط نزد مسلمین «کتاب»، بر وجه اطلاق، نام و عنوان قرآن کریم بود، بلکه در آیین یهود هم وحی موسی به عنوان کتاب (شفر، سفر) تلقی می‌شد، حتی در آیین مسیح هم، با آنکه انجیل فقط نقل بشارات او را شامل می‌شد، خود عیسی از دیرباز در نزد نصارا غالباً با طوماری از کتاب تصویر می‌گشت [۶۶۸]. از این جمله، قرآن مجموعه تمام وحی الهی بود که در ظهور اسلام در طی مدت بیست و سه سال از بعثت تا رحلت و برسبیل تدریج و اقتضا بر پیغمبر خدا نازل گشته بود. با آنکه هم در عهد رسول کسانی از صحابه به جمع و کتابت آن اشتغال داشتند [۶۶۹]، در هنگام رحلت وی، به سبب استمرار نزول وحی در مدت حیات، تدوین نهایی آن تحقق نیافته بود، ولیکن در آنچه بتدریج نازل شده بود آیات مختلف برحسب اشارت و ارشاد رسول خدا هر یک در سوره‌های معین جای خود را داشت. اقدامی فوری هم که بلافاصله بعد از رحلت وی به وسیله علی بن ابی طالب (ع) در جمع و تدوین قرآن انجام شد مبنی بر اشارت وی بود. با آنکه بعضی دیگر از صحابه از جمله اُبتی بن کعب و عبدالله بن مسعود و زید بن ثابت نیز در این باب جداگانه اهتمام کردند، و در عهد خلافت ابوبکر هم به الزام برخی از صحابه و اشارت خلیفه زید بن ثابت به تدوین «کتاب» پرداخت، باز تا عهد خلافت عثمان که تدوین نهایی آن به وسیله زید بن ثابت و جمعی دیگر از صحابه به اشارت او انجام شد از جانب خلفا برای نشر نسخه نهایی آن اقدامی رسمی به عمل نیامد.

در این مجموع آیات که در یکصد و چهارده سوره کوتاه و بلند، مکی و مدنی، هر یک در جای مقرر تنظیم و ترتیب یافت تعدادی آیات چنانکه در خود قرآن (۷/۳) مذکور است محکّمات محسوب می‌شد که اُم کتاب بود، برخی آیات هم متشابهات بود که بعدها مورد تأویل واقع شد، و کسانی هم تأویل را در آن آیات در واقع به قصد فتنه‌جویی دستاویز کردند. مجموع آیات غالباً شامل تقریر احکام یا انذار و تبشیر بود. بعلاوه اجوال انبیا و امتهای گذشته هم بخش عمده‌یی از مجموع آیات را شامل می‌شد،

این برای آن بود که هم مؤمنان را در مقاصد ایداء مخالفان قدرت پایداری بخشد و هم رسول خدا را در استمرار بر دعوت خویش دلگرم سازد (۱۲۰/۱۱). همچنین تعدادی امثال لطیف و عبرت انگیز در تنوایات آمده بود، این نیز برای آن بود که شاید مردم متذکر گردند (۲۵/۱۴) و از این امثال و قصص عبرت یابند (۱۱۱/۱۲) و در معانی وحی الهی تدبر نمایند (۸۲/۴).

معهدا فهم دقایق معانی در غریب القاط قرآن از همان آغاز لاقل برای تعدادی از اعراب هنوز مشکل بود و مخصوصاً بعد از بسط فوج سلامی و لزوم تمسک و رجوع به کتاب در نواحی دور افتاده بلاد مفتوح تدریجاً در باب القاط غریب و معانی مجازی غور و تدقیق بیشتر ضرورت پیدا کرد و وجوه قرائات و نسخ و منسوخ آیات حاجت به تبیین یافت [۶۷۰]. بدین گونه در باب علوم قرآنی کتابهایی به وجود آمد که بعدها در تفسیر «کتاب» به آنها حاجت بود. این تفسیرها که از همان عهد نخست از انمه و صحابه و تابعین و علما نقل شد در رفع دشواریهایی که در استنباط احکام و درک اشارت «کتاب» مورد نیاز مسلمین بود کمکهایی ارزنده کرد.

در این مجموعه از آیات الهی که خالصترین صورت توحید و روشنترین تقریر معاد را - در بین تمام کتب مقدس ادیان الهی - عرضه می کرد، آنچه حکمت و موعظه حسنه (۱۲۵/۱۶) خوانده می شد حیات دینی مسلمین را با قلمرو اخلاق مرتبط می داشت، و توزیع این گونه آیات در سراسر کتاب الهی احوال انبیای سلف و اتمهای گذشته را به نحو جالبی برای مسلمین آینه عبرت و تفکر می ساخت. البته احوال انبیا بدان سان که در آیات قرآنی تقریر می شد با پاره‌یی تفاوتها غالباً در تورات و انجیل و در آنچه نزد یهود و نصارا کتاب مقدس تلقی می گشت نیز مذکور بود. معهدا تعدادی از آنها نیز اختصاص به قرآن داشت که از آن جمله قصه اصحاب کهف، داستان ذوالقرنین، ماجرای اصحاب حدود و داستان اصحاب فیل را می توان در اینجا بر وجه مثال ذکر کرد که جملگی آنها در ورای ظاهر قصه متضمن لطایف اخلاقی و وجدانی بسیار بود.

داستان ذوالقرنین، که قصه موسی و خضر هم بدان مربوط شده است، شامل پاره‌یی دقایق معنوی مهم است، و در آنچه راجع به اصحاب کهف و رقیم مذکور است نیز به این نکته که وقوع چنین غریب احوال از قدرت خداوند بعید نیست اشارت صریح (۹/۱۸) هست. اصحاب کهف، خفتگان عهد دقیانوس (دسیوس)<sup>+</sup> امپراطور روم

<sup>+</sup> Decius



بودند که در مدت کوتاه امپراطوری خویش (۲۵۱-۲۴۹م) در ایذاء و تعقیب نصارا و الزام آنها به بازگشت به شرک اصرار بسیار ورزید و این جماعت که برای حفظ ایمان و اجتناب از بغی و اکراه امپراطور در مجاورت شهر افسوس به درون غاری پناه بردند در روایات نصارا به عنوان «هفت خفتگان» مشهور شدند. بر وفق روایات قوم، ایشان سیصد و چند سال در درون غار در خواب ماندند و خداوند آنها را زنده نگه داشت تا در بیداری شاهد انقضای شرک دقیانوسی و پیروزی آیین الهی باشند. ذکر قصه آنها در قرآن کریم ناظر به تبیین این معنی بود که به هر حال در جنب آن همه عجایب که در خلق عالم هست وقوع چنین احوال را نباید با تعجب منکرانه تلقی کرد [۶۷۱].

داستان ذوالقرنین هم، مثل قصه اصحاب کهف متضمن جواب به سؤالی است که بر سبیل امتحان از جانب مشرکان مکه [۶۷۲] و به تلقین یهود مدینه بر رسول خدا عرضه گردید و آن نیز متضمن غرایب بسیار از جمله سفر به مطلع و مغرب آفتاب و گذر بر قوم یاجوج و ماجوج بود، و با تمام غرایبی که اهل تفسیر در تفصیل اشارت اجمالی آن آورده‌اند ناظر به تقریر این معنی بود که وقوع نظایر این احوال نباید از قدرت خداوند بعید و غریب تلقی شود. البته نام واقعی ذوالقرنین در قرآن کریم مذکور نیست و هر چند غالباً آن را عنوان اسکندر مقدونی پنداشته‌اند احتمالهای دیگر هم در این باره ممکن است درست باشد. داستان سفر موسی به مجمع البحرین و صحبت او با آن عبد صالح که موسی طاقت ادامه آن را نیافت (۶۰/۱۸ ~) نیز وجود نظیر این غرایب را در احوال عباد و بلاد نشان می‌دهد و با آنکه نام این عبد صالح هم در قرآن مذکور نیست غالباً آن را عبارت از خضر دانسته‌اند و برخی اهل تفسیر نقش خضر را در قصه ذوالقرنین نیز درخور ذکر یافته‌اند.

قصه اصحاب اخدود (۴/۸۵ ~) و قصه اصحاب فیل (۱/۱۰۵ ~) هم که در قرآن با ایجازی در حد اعجاز بدان اشارت هست این نکته را تقریر می‌کند که سعی اهل باطل در مخالفت با حق به جایی نمی‌رسد و مقاومت اهل ایمان سرانجام مکر و کید کافران را منجر به هلاک و خسران خود آنها می‌سازد. قصه اصحاب فیل، که بر وفق اشارت قرآن، طیر ابابیل به اشارت الهی موجب هلاک آنها گشت، ناظر به لشکرکشی معروف ابرهه سردار حبشی از یمن به حجاز بود که در عهد جاهلی عام الفیل خوانده شد و آن را سال ولادت رسول خدا شمرده‌اند. در باب اصحاب اخدود، که در مثنوی مولانا جلال الدین قصه مؤثری در تقریر آن هست، آنچه مبنای آن محسوب است

قصه معروف ده و س است که گویند مذهب عهد الحصار کرده و در قصه سال بحران با شش نعمت و ایذاء می‌کرد [۶۶۳]. معهودا اینکه مراد از صحبت الحدهد شهادت بصری بحران بوده باشد محل بحث است [۶۶۴]. اما آنچه در اینجا مورد نظر واقع است حرکت صورت قصه است، حقیق معنی آن است که مجرد بالدری و مدویم صحبت حق را در مقابل تعدی و ایذاء وارد از اهل داخل موجب تصبیح و تصدیل است نشان می‌دهد و تدبیر است مؤمنان مکه را در مقابل مشرکان به پایداری و استادگی تشویق می‌کند [۶۶۵].

اما در باب صحبت رقم (۹/۱۱) هر چند قونی مشهور که عالم مقبول و محقق محققان اهل تفسیر بر هست آیه را عذرت را همان صحبت کهن می‌خواند و به همین است رقم را عذرت از لوحی می‌داند از مسگ یا سرت که ده و قصه آیه بر آن رقم گشته بود، قصه حائسی که در بعضی احادیث از قول رسول خدا در باب آیه آمده است این حمد عت را اهل عار و عذرت از آن مه تن زان محض نشان می‌دهد که چون عنبیدن یک مسگ عظم را فرار کوه آیه را در درون عار محسوس داشت هر یک بر سبیل نوبه را دگر یک کردار صلاح خویش که شامل رعیت از نوام دد یا نعمت یا امانت می‌شد نصف الهی را به دعا درخواست و به مثبت الهی مسگی بزرگ که آیه را در عار محسوس و رحمت مایوس کرده بود از جلو عار برکنار شد [۶۶۶]. این روایت در عین حال نمونه‌یی از نقش احادیث نوی را در کشف و تفسیر اشارات قرآنی نشان می‌دهد. در حقیقت احادیث نوی که در باب احکام از مآخذ فقه محسوب اند در اشتمال بر مکرم اخلاق و ارشاد به مواعظ حسنه هم در ادبیات اسلامی مستند عمده‌یی به شمار می‌آیند، و تأثیر حدیث هم مثل قرآن در پیدایش مذهب اخلاقی در اسلام قابل ملاحظه می‌نماید. البته در نزد نصارا و یهود هم اقوال رسولان عیسی و روایات مقبول در افواه رتدان یهود نیز مثل انجیل و تورات از مقوله ادبیات مقدس به شمار می‌آیند و آنچه را نصارا و یهود کتاب مقدس خویش تلقی می‌نمایند نمی‌توان از این روایت که وحی بلاواسطه هم به شمار نمی‌آیند جدا کرد.

در نزد یهود، مجموعه عهد عتیق که همراه با تلمود و روایات شفاهی ربانیان نوشته‌های مقدس قوم را متضمن است مخزن تجرب اخلاقی و مبنی تربیت روحانی ایشان محسوب است. در واقع هر چند روایت شفاهی در نزد بعضی فرقه‌های قوم حیثیت و اعتبار متون عهد عتیق را ندارد در نزد اکثریت یهود در حد خود و گاه به اندازه

اسفار تورات مبنای عمل و ملاک شرایع و آداب محسوب می شود. البته آنچه تورات (=تعلیم، شریعت) در معنی اخص نام دارد فقط عبارت از اسفار خمسه<sup>+</sup> است که در سنن قوم منسوب به موسی است. سایر اجزای مجموعه، جز کتاب یوشع که بعضی محققان آن را هم جزء تورات شمرده اند و به همراه آن تورات را عبارت از اسفارسته<sup>+</sup> خوانده اند، شامل سفر داوران، و کتاب پادشاهان و تواریخ ایام قوم است و مزامیرداود و امثال سلیمان و کتاب جامعه، غزل غرلهای سلیمان، و کتاب ایوب نیز در آن میان اهمیت ادبی و اخلاقی خاص دارد و کتابی معروف شامل حکمت یسوع بن سیراخ هم که مثل کتاب امثال و جامعه منسوب به سلیمان از تأثیر افکار حکمای یونانی برکنار نیست گاه در شمار این مجموع تلقی می شود.

معهدا شکل متداول عهد عتیق که سابقه تدوین آن بر یکصد و پنجاه سال قبل از میلاد مقدم نیست و فقط در قرن هفتم میلادی یا چندی بعد از آن، از جانب کنیسه قوم کتاب مقدس و شریعت رسمی (=قانون) شاخته شده است از نظرگاه انتقادی برای مورخ اصالتی مشکوک دارد و نشانه هایی از تبدیل و تحریف و زیادت و نقصان در جای جای آن پیدا است. حتی در تعداد اجزاء و صحت انتساب آنها بحث و مناقشه بسیار است، و از اوایل قرن هفدهم میلادی تا کنون بارها اهل تحقیق وجود تناقضها و دعاوی خلاف عقل را در این مجموع خاطرنشان کرده اند.

از جمله ریشار سیمون<sup>+</sup> فرانسوی در کتابی موسوم به تاریخ انتقادی عهد عتیق (۱۶۷۸) اسناد اسفار خمسه را به شخص موسی نامقبول خواند و باروخ اسپی نوزا حکیم یهودی هلندی در رساله دین و دولت خویش (۱۶۷۰) تناقضهای نامعقول آن را مورد استهزا قرار داد. یک قرن بعد ژان استروک<sup>+</sup> طبیب و محقق فرانسوی نشان داد که در تدوین اسفار خمسه دو روایت متفاوت اما قابل تشخیص با یکدیگر خلط شده است، چنانکه در یک روایت آن از خدا به عنوان یهوه یاد می شود، و در روایت دیگر از وی به نام الوهیم سخن می رود. حاصل این ملاحظات منجر به مشاجرات طولانی در باب ضرورت نقد متن عهد عتیق شد، و بالاخره به این قول انجامید که آنچه در نزد قوم کتاب مقدس خوانده می شود با سایر کتب مشابه تفاوت ندارد و مثل آنها معروض نقد و محتاج بررسیهایی انتقادی است [۱۶۷۷].

<sup>+</sup> Pentateuque, Hexateuque, Richard Simon, Jean Struc

و این مذهب و مجموع مذهبانی که بر او متصف قرون اولی پس از نبوت است  
که به جهت آنکه مذهب را بر آنکه اکثر مشرکان یهود در حکم و مذهب مقدس و معروف و  
مکمل شمرده (۱) است. فلسفی صدها بر فلسفه و کتب مدعی آن است و اختلاف قرون شده  
معمول است پس مفسرین حیات دینی حیات مذهب یهودین را به حیات اخلاقی آنها  
حده که از هیچ قوم برتر بود را بعد از آنکه ویرانه گشت آن را فضا داشت. محال بود و  
انعکاس داد.

بن مآثورات که قسمت عمده آن تحت عنوان تلمود (تلمه) شهرت دارد شامل  
دو مجموعه تلمود دینی و تلمود فلسفی است. هر یک از دو مجموعه هم مآثورات متون  
از قرون رزیمه\* (۲-۳) را که به علم\* (۴-۵) نام دارند و علم آنها دینی  
(۶-۷) حواله می شود شامل می گردد. و هم روایات مآثورات آنها که عمودنامه\*  
(۸-۹) مفسران نام دارند و علم آنها گمراه\* (۱۰-۱۱) مفسران (مجموعه) حواله می شود در بر  
دارد. در این گونه تلمود فلسفی میشد و گمراهی فلسفی را شامل است. و تلمود دینی  
میشد و گمراهی دینی را متضمن است. هر دو مجموعه در احادیث خود بحثهایی در باب  
شریعت دارند، و غیر از روایات مربوط به احکام و اعتقادات متضمن مباحث فلسفی و  
اخلاقی و مآثورات راجع به تاریخ و ادب هم هست و به همین سبب گنجینه معروف و  
اخلاق یهود محسوب است.

به هر حال مجموعه این مآثورات هر چند نزد قدمای قرنیه و همچنین نزد  
بعضی فرقه های جدید را نظر اهمیت تنقی شده است، نزد اکثر مشرکان قوه در حکم  
نوشته های مقدس و راجع به اعتدال و مواضع بعد از تورات نگریسته می شود. چنانکه  
حتی مجموعه مصنفات قوه که مدرایش\* (دراسات) نام دارند و کتب بهار (حلال) و بر  
آن حمده است را آنکه متضمن لطیف عروص قوم است و شهرت و حیثیت فوق العاده دارد  
در این ردیف و از مقوله نوشته های مقدس تنقی نمی شود، و غرض تلمود در حدی است که  
هیچیک از آثار مذهبی قوه به پای آن نمی رسد، و از این حیث است «تلمود» را  
«تورت» از حدی یادآور نستی است که نزد مسلمانین بین «است» و «کتب» وجود  
دارد.

دری رابطه بین شریعت و اخلاق در بین مآثورات به نحو درازی پیداست. و از

+ Rabbanim, Tanaim, Mishna, Amoraim, Gamarra, Midrash



تأمل در تلمود برمی آید که نزد قوم اصول اخلاقی بر تشریع الهی مبتنی است و فقط با القای وعد و وعید الهی است که می توان انسان را به رعایت اخلاق ملزم کرد. این نکته حیات دینی را در نزد آنها حاکم بر وجدان و به هر حال مربوط با آن نشان می دهد. فی المثل آنجا که تلمود در الزام تقوا قوت واقعی انسان را در مقاومت وی با هواجس و شهوات می داند پیدا است که اخلاق را لازمه شریعت می شمرد [۶۷۸]، و آنجا که داستان مرد دوموی و کشمکش دو زن وی را در باب موهای سپید و سیاه بر سبیل تمثیل نقل می کند [۶۷۹] تحذیر از تسلیم به جاذبه اهواء متضاد را وسیله نیل به خیر - که ورای وسوسه ابلیسی و متضمن پیروی از شریعت است - نشان می دهد [۶۸۰].

مجموعه عهد عتیق که تلمود تفسیر و تکمله آن محسوب است هسته اصلی و بخش عمده ادبیات مقدس قوم یهود را در بردارد. معهذا از این جمله آنچه به احکام و تواریخ قوم مربوط می شود اینجا مورد نظر نیست. در تقریر رابطه اخلاق با ادبیات مقدس، آنچه عهد عتیق را برای مورخ قابل ملاحظه می نماید، آثاری است که در این مجموعه متضمن شعر و قصه و حکمت و امثال است، و مزامیر داود و غزلهای سلیمان و کتاب جامعه و کتاب ایوب نمونه آنهاست. از این جمله مزامیر منسوب به داود را غالباً متضمن ارزش ادبی فوق العاده می شمرند و البته در این باب اتفاق آراء حاصل نیست. درباره انتساب این سرودها به داود هم جای تأمل است. انتساب ظاهراً مبنی بر شهرت داود به شعر و آواز (اول سموئیل ۱۶/۱۸) باید باشد، اما از قراین بخوبی برمی آید که اکثر این اشعار به عهد داود مربوط نیست. در بسیاری از آنها تأثیر نیایشهای رایج در معابد بابل و مصر، و از جمله تأثیر سرود اخناتون، قابل ملاحظه می نماید. در پاره‌یی دیگر شواهد نشان می دهد آن مزامیر بعد از عهد داود به وسیله شاعران و کاهنان قوم باید انشا شده باشد. در باب ارزش ادبی آنها نیز که غالباً لحنی یکنواخت و عاری از تنوع دارند مبالغه‌یی را که ارباب کنیسه و کشیشان و رهبانان کرده‌اند نباید پذیرفت.

همچنین آنچه به نام غزل غزلها به سلیمان منسوب است متضمن لطایف ادبی جالبی است، اما تمام شواهد معلوم می دارد که به عهد سلیمان مربوط نیست و ظاهر آن است که باید در دوران بعد از اسارت بابل به وجود آمده باشد. به هر حال لطف و طراوت این غزلها بسیاری از آنها را در حد شعر مجرد قرار می دهد، معهذا ارباب کلیسا و متشرعه یهود عشق ظاهری و جسمانی را که در اکثر آنها جلوه بارز دارد غالباً بر معانی عرفانی حمل و تأویل می کرده‌اند [۶۸۱]. در هر دو اثر، شعر دینی یهود عشق را با

مذاهب و عقاید را در محبت و همدلی را با هم می‌آمیزد و این سال‌ها می‌گذشت و وجدان را در آنچه به وحی و شریعت وابسته به نظر می‌رسد تصویر می‌کند.

این کتاب مقدس در عهد عتیق و عهد جدید به نامی قصه‌ها و روایات است که در آن‌ها خلق و خداوند را می‌بینیم و در آن‌ها می‌خوانیم که خداوند چگونه با انسان‌ها رفتار می‌کند و چگونه انسان‌ها را به خود نزدیک می‌کند. در این کتاب اسرار و رموز بسیار است که در آن‌ها می‌توانیم به خداوند نزدیک شویم و به او نزدیک شویم. و بدینکه در عهد جدید در سر سر آن مرد که در کتاب حسیه دینی آن را می‌بینیم و در آن می‌بینیم که این کتاب اصل قصه متضمن یکدهی اخلاقی است که در آن کتاب در مجموعه عهد عتیق به آن یکدهی صفا حاصل می‌دهد. کتاب روت که شامل یک رمانی شدنی<sup>۱</sup> مربوط به عهد دوران به نظر می‌آید در واقع مدینه بعد از دوره‌ای که در آن توصیف می‌شود به وجود آمده است. معبد عمر از قدرت نامتناهی که در آن به صیف اخلاقی بر حای است. کتاب دینال هم قصه مکشوفی است که حسیه دینی و در ملاحظه دارد و ظاهراً در آن کتاب که قوم را از تسلیم به یأس منع آید و به رحمت و نجات امیدواری دهد.

در بین آنچه به حکمت و اخلاق مربوط است کتاب امثال سلیمان را باید یاد کرد که شامل چگونگی و تحریر اخلاقی است و مسدات آن به سلیمان رید از جهت شهرت آن پادشاه به حکمت بوده باشد. محققان در بین این قول تعدادی امثال را نشان داده‌اند که منسوب به قوام دیگر یا مأخوذ از آیه است. بعضی اجزای آن بدو امثال اخیتر<sup>۲</sup> به نظر می‌رسد [۶۸۲]، برخی هم فرهنگ یهودی در مصر دوران هلنیستی را به حصر می‌آورد. این نکته هم که حکمت (=خُکْم) در ضی این مجموعه به مثابه صدر و (۲۳-۱) و غایت سابق بر فعل (۲۴-۱) تنفی می‌شود رنگ بویلا صوبی آن را آشکار می‌کند و تمام فراین نشان می‌دهد که چنین تری نمی‌تواند به عهد سلیمان مربوط باشد و پیداست که باید مدتی بعد از دوران سلیمان تصنیف یا تدوین شده باشد. کتاب جامعه (فولهات)<sup>۳</sup> که شامل نوعی حکمت نویمه به برگزین بیثوری به نظر می‌رسد بر منسوب به سلیمان است و از و نیست. وجود بعضی فکر یونانی و شرک آمیز که در آن حوزه درد به وجود آمدن آن را در قرنهای بعد از وی - حدود قرن سوم قبل از میلاد - بیشتر

+ Pastoral Story, Ahikar, Kohlat

محتمل می‌نماید. تذکار بیهودگی حیات که صاحب کتاب جامعه را هم مثل خیام و اپیکور به اندیشه اغتنام فرصت سوق می‌دهد در یک کتاب دینی که جزو ادبیات مقدس قوم تلقی می‌شود خالی از غرابت نیست. خاصه که در آنچه راجع به نفی عدالت در عالم به بیان می‌آورد لحن نومیدانه ملحد غاصی پیدا است. با چه واقع‌نگری آمیخته با تسلیم نومیدانه خاطرنشان می‌کند که «مرد عادل در عدالتش هلاک می‌شود و مرد شریر در شرارتش عمر دراز می‌یابد». (۱۵/۷) و مخاطب از خود می‌پرسد پس خیر و عدالت در عالم کجاست؟ به هر صورت چیزی از تعلیم رواقی و حکمت قورنایی و ابیقوری را در این اقوال می‌توان منعکس دید. کتاب دیگری هم که در بعضی نسخه‌های عهد عتیق جزو کتب مقدس محسوب است حکمت یسوع بن سیراخ<sup>+</sup> (تصنیف ح ۱۹۰-۱۸۰ ق م) نام دارد و هر چند بعضی آن را جزو متون عهد عتیق نشمرده‌اند باری نزد قوم با همان تکریم نگریسته می‌شود و آن را نیز کتاب جامعه می‌خوانند. حکمت ابن سیراخ شامل لطایف اخلاقی جالب است اما در طی آن نیز طرز تفکر یونانی کمتر از طرز تفکر عبرانی منعکس نیست. چیزی که در آن تازگی دارد خوش‌بینی او نسبت به احوال عالم و اعتماد او بر عدالت الهی است که به اعتقاد او هر حکمتی متضمن خوف از اوست (۱۸/۱۹) و هر حکمت نیز همواره با اوست (۱/۱). با چه طمأنینه‌یی می‌گوید: جایی برای این سخن نیست که گفته شود این چیست یا برای چیست؟ تمام چیزها برای غایات خود به وجود آمده‌اند (۲۰/۳۹) [۶۸۳].

از سایر اجزای عهد عتیق کتاب ایوب ارزش اخلاقی بیشتری دارد. این کتاب که مجموعه‌یی از نظم و نثر است و شاید از نفوذ یک الگوی بابلی هم برکنار نباشد در بعضی مواضع از تأثیر ثنویت مغان هم نشانهایی دارد. با آنکه اقوال امثال کارلایل<sup>+</sup> و تنی سون<sup>+</sup>، که آن را بزرگترین اثر ادبی عالم یا بهترین شعر در تمام اعصار خوانده‌اند، مبالغه‌آمیز است اما ارزش ادبی آن هم فوق‌العاده است. معهذا اطناب بیش از حد و تکرار معانی و اینکه پاره‌یی اقوال در جای مناسب مطرح نمی‌شود از لطف و جمال آن می‌کاهد، و این نیز ممکن است ناشی از دستکاریهایی باشد که ناسخان و جامعان به عمد یا سهو در کتابت متن انجام داده باشند. ایوب قهرمان کتاب که احوالش گه گاه فرجام کار پرومتهوس<sup>+</sup> را به خاطر می‌آورد به اصرار ابلیس در معرض امتحان و ابتلا

<sup>+</sup> Jesus ben Sirach, Carlyle, Tennyson, Prometheus

[illegible]

در ردی که در همه، آنچه احبیل (= شارب) و عهد حمید را در دست و حی  
در اوصاف بیست. نفس قوی و عمد عیسی مسیح است که قوی و در حکم و حی  
ضمیمه می شود و خود و نحمد و حیثیت به شمار می آید. و احبیل که در آن کتاب  
بسی می خواند در واقع «کتاب» در معنی کلام و حقیقت است. یعنی محسوب بیست. در  
فصل ر آنچه مسلمین «کتاب» می خواند «صفت» محسوب است. و رویت حدیث  
عیسی. و این همه، و حدیث مسیحی مسی بر تنفی آن در مفهوم کلام است. و حیثیت  
ذاتی قوه متعبد به بیرونی را مجموع تعبد آن است. اما مویج حر آنکه قوی به وقوع  
تحریف در آن را سبب برد چاره در رد، چو که بدول قبول پس قوی نمی تواند آن را به  
عنوان است مقبول یک دین است. و این هم تنفی نمید. تا قصه بی سیر، معصوم است در حی  
منکوک و غیر موقت. و بدین مصداق مجموع که برای ثبت توفیق را مصداق تورات به  
تحقیق بیستگویی بی سیر میبود و رد آن شده است. و آنری را عقیده و تعبد عهد شرک  
بود و روم در مجموعه پس احبیل است که اعتماد بر آن به برای محقق مشهور



می‌کند. بعلاوه در این جمله بین عیسی موصوف در انجیل یوحنا با عیسی موصوف در سه انجیل متحدالمضمون<sup>+</sup> دیگر (متی، مرقس، لوقا) اختلافهایی تقریباً غیرقابل رفع وجود دارد. اصالت رسالات منسوب به بولس در مجموعه عهد جدید نیز نزد محققان محل تردید است، و قدیمترین تدوین و تحریر انجیلها هم تازه یک و دو نسل بعد از عهد حیات عیسی انجام شده است (ح ۹۰م) و تا مدتها بعد هم (ح ۱۵۰م) در نوشته‌های قوم ذکری از اناجیل نیست.

بعلاوه اسناد اناجیل اربعة موجود متداول هم به مؤلفان آنها محل مناقشه است و در حال حاضر محققان ترجیح می‌دهند آنها را مجهول المؤلف تلقی نمایند [۶۸۴]. همچنین اناجیل و رسالات متعدد موسوم به «مضنون» (آپوکریفا) که انجیل مرقیون و رساله برنابا هم از آن جمله است بیشتر از رسالات و اناجیل رسمی و مقبول کلیسا غیرموثق به نظر نمی‌آیند. معهذا در مقابل اعتقاد و ایمان کلیسا به صحت و اعتبار اناجیل چهارگانه و رسمی قوم و اعتماد عامه نصارا بر اصابت نظر کلیسا، بررسی محققانه کسانی که لااقل از دو قرن پیش (ح ۱۷۹۰) تا کنون در مجموعه عهد جدید به نظر انتقاد نگریسته‌اند، هر چند جز تکفیر از جانب اولیای کلیسا و جز نفرت از جانب عامه حاصلی به بار نیاورده است، مجرد همین تحقیق حاصل ارزنده‌یی است، اما این نه کاری است که در هر فرصت و هر محیط نظیر آن را بتوان دنبال کرد و به هر تقدیر ارباب کلیسا در هیچ محیط و هیچ عصری نخواهند توانست در مواجهه با این گونه تحقیقات از سنت دیرینه خود در مخالفت با منطق عدول نمایند.

با این حال اناجیل چهارگانه و رسالات بولس و پطرس که با رساله اعمال رسولان هسته اصلی ادبیات مقدس آیین مسیح محسوب است، ضمن روایات مربوط به احوال و اقوال عیسی مسیح و شاگردان او، حیات دینی قوم را به نحو بارزی بر مبادی اخلاقی متکی نشان می‌دهد. کلام معروف عیسی در باب آنچه انسان را ناپاک می‌کند، و «خیالات بد و زنا و فسق و قتل و دزدی و طمع و خیانت و مکر و شهوت پرستی و چشم بد و کفر و غرور و جهالت» (مرقس ۷/۱۵) از آن جمله است، یک نمونه بارز از ارتباط بین حیات دینی و قلمرو وجدان در تعلیم عیسی است که نظایر آن در تمام ادبیات انجیلی هست. تعلیم دیگر او که قاعده طلایی خوانده می‌شود و

+ Synoptiques

می‌گوید: «... چنانچه که مرده به صفت خود است...» (متی ۱۲: ۴۱). در این حدیث مسیح (ع) را چنین بر حکمت تجربی و ضرورت هم‌رسانی با مردم، حکم و احکام را به (احکام ۳۸) توجه و راه ضرورت از حد سبب و علت واقعی را وجدان حقایق معنیه می‌داند و صالحان و ریاکاران را به نحو زیرکانه بی‌بی‌نقاب و خلع صلاح می‌کند.

در حقه قول دیگر عیسی (ع) در حدیث وی که می‌گوید: «احکام نکند...» (متی ۲۳: ۲۳) در حقیقت است که حسن را در حقیقت بر سر خود می‌سازد و چه می‌کند که در حقیقت خود را نمی‌بیند (متی ۲۳: ۲۳) و این مسیح (ع) که می‌گوید: «...» (متی ۲۳: ۲۳) که می‌بیند که می‌بیند بر سر خود می‌سازد (متی ۲۳: ۲۳) بر سر خود هم‌رسان می‌کند و در واقع آن را تقریر می‌نماید (متی ۱۲: ۱۲). در حکم موسی را به معنای حقایق مشاهده بر محمول می‌داند. چه آنکه حکم قتل را در مورد کسی هم که بی‌سبب بر حق دیگری حمله گیرد نرسد می‌دهد، و در مورد آن کس هم که به زنی نظر شهوت سرزد حکم را بر او قرار می‌دهد (متی ۲۲: ۲۹). شفقت بر حق را در حکم طاعت و محبت خدا و مردود و فحوی دو حکم عمده احکام عشره می‌خواند، و تمام تعمیم تورات و صحف را در همین دو امر که در واقع مادی را طاعت دین و اخلاق است (متی ۲۲/۴۱-۲۵) خلاصه می‌نماید.

حتی این پدر مدد داده و عاری از تحریف عیسی احوال انسانی که از او منقول است: «...» (متی ۲۳: ۲۳) گفته شده است چشمی به چشمی و دندانی به دندانی، لیکن من به شما می‌گویم... شریب مقاومت نکنید، بلکه هر کس بر رخساره راست تو پانجه زند دیگری را به سوی او بگردان، و اگر کسی خواهد با تو دعوی کند و قبای تو را بگیرد عاری خود را بر سر او و گذار» (متی ۲۳: ۳۸) به نحو درزی تعمیم وی را به ضرورت وجود وجدان عاری از شایبه خط متوجه نشان می‌دهد، و با این همه، هم‌زیستی مضروب و مورد توصیه آور به نتیجه فراضی و غیرعینی از مقوله آنچه هدوان «...» می‌خوانند منجر می‌کند. اما این تعمیم از جوهره یک عنصر الهی که به تعبیر پیروانش با تخیل<sup>+</sup> از دولت و غنی ربوبی خویش (رساله بولس به فیلیپ ۱: ۲) فقر و ذلت را در قلب حیات انسانی

+ Kenosio

برمی‌گیرند تا خلق را به دولت نجات برسانند (رساله دوم به قزندیان ۹/۸) [۶۸۵] البته غریب نیست.

در بین اقوام باستانی شرق، رابطه بین حیات دینی با اخلاق به اندازه آنچه نزد پیروان زرتشت از مقوله کتاب مقدس تلقی می‌شود مشهود به نظر نمی‌آید. اوستا که شامل مجموعه میراث دینی مغان در بخش عمده‌یی از دوران تاریخ باستانی ایرانی محسوب است، هر چند در حال حاضر جز قسمتی از اصل آن در دست نیست، روی هم رفته از ارزنده‌ترین نوشته‌های دینی بازمانده از دنیای باستانی به شمار است. بروفق آنچه از دینکرت پهلوی و بعضی اشارات مورخان اسلامی برمی‌آید، اصل این کتاب می‌بایست به نحو قابل ملاحظه‌یی از آنچه هست بیشتر بوده باشد. در آنچه موجود است بخش گائها ظاهراً انتسابش به زرتشت محل تردید نیست، اما سایر قسمتهای اوستا، که از جمله شامل اجزای دیگر یسنا و مجموعه یشتهاست، نه فقط سرودهای مغان را در ادوار بعد از زرتشت بلکه به احتمال قوی قسمتی از ادعیه و عقاید و رسوم آریایی ماقبل زرتشت را هم با پاره‌یی دستکاریها باید شامل شده باشد.

با آنکه گائها و بعضی دیگر از اجزای اوستا که از حیث زبان و سبک بیان با آنها مربوط به نظر می‌رسد ظاهراً قدمت و اصالت بیشتری دارند، تعیین تاریخ اجزای اوستا در حال حاضر هنوز محل بحث است، اما در اسناد اصل این اجزا به ادوار ماقبل اسلام جای تردید نیست. البته آنچه در اینجا مطرح است جنبه اخلاقی این نوشته‌هاست که ارتباط حیات دینی را با قلمرو وجدان نشان می‌دهد و تأثیر تعلیم زرتشت را در عقاید یهود بعد از تبعید به بابل، و به طور مع الواسطه در مسیحیت، و همچنین نفوذ آن را در تعالیم فلاسفه یونان نیز محتمل می‌نماید.

مبنایی که در تعلیم زرتشت حیات دینی را به نحو تردید ناپذیری با قلمرو وجدان مربوط می‌سازد اعتقاد به آزادی اراده انسان و قول به اختیار وی در انتخاب بین خیر و شر است (یسنا ۲/۳۰). چون انسان، با آنکه آفریده اهورامزداست و فطرتش اقتضای خیر دارد، باز آزادی اراده‌اش چنان است که می‌تواند به جای گرایش به خیر گرایش به شر پیدا کند، از این رو مسئولیت این انتخاب را با مسئولیت خیر و شری که از وی سر می‌زند برعهده دارد. بر حسب تعلیم گائها (یسنا ۱۴/۳۱) جزئیات تمام اعمال از نیک و بد ثبت می‌شود و انسان حساب آن همه را پس می‌دهد. سخن در باب روزشمار و حساب اعمال در آیین زرتشت بسیار هست، الزام پندار نیک (هومنه)<sup>+</sup> و

گفتار بیک (هوحته)<sup>+</sup> و کردار بیک (هورسته)<sup>+</sup> در آیین وی (آدیشته ۱۸) از ایست، و بدون سیر در این مراتب انسان نمی تواند پس از مرگ به عالم نور لایتناهی (اناگره رنوجا)<sup>+</sup> که بارگاه حلال الهی و سرمزن نیک است راه یابد. این نکته نشان می دهد که رستگاری به قلمرو وجدان تعلق دارد.

معهدا توجه به اینکه سعادت اخروی در گرو اعمال نیک است در تعلیم زرتشت مجرب به تحمیر و بی اعتنایی به حیات دنیوی نمی شود، بلکه استمرار بقا و دوام سعادت در نشئه دیگر را با تمتع از حیات دنیا و استیفای حظوظ در این نشئه ملازم می داند (بسن ۱۱/۳۰). در واقع پاداش نیکی این نشئه هم در عالم دیگر به صورت لذات مادی در می آید. در آن نشئه وجدان (دئنه<sup>+</sup>، دین) مردم نیکوکار به صورت دختری زیبا، و وجدان مردم بدکردار به صورت زنی زشت روی می نماید. این تجسم و تشخیص وجدان از جالبترین تعالیم زرتشت و نشانه ارتباط انگستنی بین حیات دینی و وجدان اخلاقی در تعلیم اوست. ثنویت زرتشتی هم به اعتقاد به تفوق نهایی خیر بر شر آن را منافی با قول به وحدت نمی کند یک اصل اخلاقی است که ناظر به تقریری دیگر از مسئله عدالت الهی (تئودیه) در نزد حکماست.

مسئله وجود شر در عالم، که اندیشه ثنویت از آنجا ناشی است، در اوستا به نحو بارزی صبغه فلسفی دارد. انسان همواره، بدان جهت که امور عالم را از دیدگاه شخصی می نگرد، آنچه را برای وی متضمن شراست در عالم هستی ناروا می بیند، و چون خود را مستوجب آن نمی یابد در اسناد آن به آفریننده عالم دچار حیرت می گردد، و از اینجاست که فکر وجود منشأ جداگانه یی برای شر در نظرش اجتناب ناپذیر می نماید و فایده و غایت حیاتی که در محنت و بلا بسر آید برایش نامفهوم و بی معنی می نماید. از همین جاست که روان آفرینش از مشاهده نارواییهای جهان به ناله در می آید که «از برای که مرا ساختی؟ که مرا بیافریدی؟ ستم و ستیزه و خشم و زور مرا به ستوه درآورد» (بسن ۲۹) و در حقیقت قول به ثنویت که بنیاد دین زرتشت محسوب است جوابی است که اوستا به این سؤال شکایت آمیز می دهد - جوابی که نشان می دهد اورمزد حکیم را نمی توان هم مبدع نیکی و زیبایی و نظام عالم تلقی کرد و هم موجد بدی و زشتی و هرج و مرج شمرد.



در تقریر این ثنویت هم، چنانکه از تعلیم زرتشت (یسنا ۳۰/۳) برمی آید، نیک و بد عالم مثل دو مینوی توأمان در مقابل انسان واقع می شود. و مرد دانا از این میان باید بد را رد کند و نیک را برگزیند، و پیداست که هر که به دنبال کثی (دروج) می رود برخلاف آن کس که پیرو راستی (اشا) است از خشنودی اورمزد دور می ماند. آنها که نیک و بد را تفاوت نمی گذارند فریب بدی را می خورند (یسنا ۳۰/۶) و به ناراستی می گرایند. زرتشت قبل از سقراط عدم تمیز بین خیر و شر را موجب گرایش انسان به خطا و ابتلای وی به فریب و ضلال نشان می دهد. وی فقر و ویرانی را که در عالم هست ناشی از پیروی بدان و دروغ پرستان (یسنا ۳۱/۱۸) می خواند، و زندگی در تیرگی و خورش زشت و ناله و فغان را چیزی می داند که بدکاران به سبب پیروی از نفس خویش بدان دچار می گردند (یسنا ۴۸/۷) اهمیت کمال مطلوب اخلاقی را در تقریر حکمت دینی خاطرنشان می سازد و تسلیم به شر و گناه و خطا را دون شأن انسان می شمرد. دنیایی که زرتشت و مزدیسنان با آن سرو کار دارند دنیایی اهورایی است که در آن «نور خورشید و سپیده صبح» هم مزدا را ستایش می کنند (یسنا ۵۰/۱۰) و پیداست که وجود شر در چنین دنیایی نارواست و هماهنگی با آن درخور شأن انسان اهورایی نیست.

این توجه به ندای وجدان در ادبیات دینی هند باستان هم غالباً جلوه بارز دارد. از جمله در بهاگوات گیتا، که هر چند ظاهرش به حماسه می ماند در واقع یک سرود ایزدی است، در بین مسائل فلسفی و اخلاقی جالب عدیده، یک مسئله عمده که طرح و جواب آن سابقه اهیمسای هندی را به گذشته های دور آن مربوط می سازد مسئله جنگ است. با جوابی که شایسته عیسی مسیح به نظر می رسد. در اینجا ارجونا، در خطاب به کریشنا که با او همراه است با چنان بیزاری از جنگ و خونریزی سخن می گوید که یادآور قول ایرج در شاهنامه فردوسی است، آنجا که خاطرنشان می سازد که ملک سراسر زمین — نیزد که خونی چکد بر زمین. می گوید:

کریشنا، وقتی می بینم که خویشانم در این آوردگاه فراز آمده اند به دست و پای می میرم، دهانم می خشکد و تنم می لرزد و از بیم موی بر اندامم می سوزد ... اگر خویشان خود را در این قربانگاه نبرد به خاک هلاک اندازم نمی پندارم هیچ گونه افتخار و آزادی به دست آورم، در چنین حالی هیچ علاقه ای به پیروزی ندارم و هیچ ملک و گنجی را طالب نیستم، اگر

هم این بدان را به قتل آرم آنچه عاید من می شود چیزی جز بدی نیست [۶۸۶].

درست است که جنگ در اینجا معنی رمزی دارد و کریشنا هم ارجونا را از این تردید و تأمل بیرون می آورد و به او تفهیم می کند که کشتن نفوس کستن حیات نیست، و هر چند قاتل و مقتول هر دو فانی هستند حیات به همه حال پایدار است، اما نفس این تأمل و تردید ارجونا بربرمعی است و زمزمه وجدان را در مواجهه با این درنده خوئی دیرینه انسانی در آنچه قوه به چشم یک کتاب مقدس درآمی بگرد منعکس می کند. حالب است که در تعلیم بودا هم به این نکته که تنها به مدد وجدان فردی می توان به نجات راه یافت و مجرد تقلید و تبعیت از مرشد رهنما انسان را به فلاح فایز نمی کند به نحو بارزی توجه شده است: ای آناندا، هر کسی باید ~ برای خود چراغ رستگاری باشد باید به خود پناه جوید و آنچه را بیرون از خود اوست ملجأ بشناسد. هر کس باید به نفس خود بر حقیقت متکی شود ~ فقط کسانی که چنین باشند به مقام اعلی راه می یابند اما باید مشتاق آموختن نیز باشند [۶۸۷]. به هر حال حکمت بودایی با این صراحت اجتناب از تقلید بی حاصل و التزام وجدان فردی را جهت نیل به نجات تأکید می کند و پیداست که نظریه اخلاص عمل دارد - و مراقبت وجدان.

باری بر خلاف آنچه برخی محققان پنداشته اند، اندیشه وجدان در مفهوم قاضی درونی و نیرویی که اعمال و اقوال انسان را از جهت خیر و شر ارزیابی می کند بهیچ وجه اختصاص به معدودی اقوام ندارد [۶۸۸] بلکه با پاره ای تفاوتها تقریباً در بین تمام اقوام عالم هست. فی المثل آنچه نزد متقدمان ما از آن به قلب و ضمیر و سریرت و باطن تعبیر می شود متضمن همین معنی است. چنانکه عنوان «نفس لوامه» در قرآن کریم (۲/۷۵) هم ناظر به نقش وجدان در سرزنش انسان بر ارتکاب شر به نظر می آید. وقتی هندوان قدیم از «خدای نامرئی که در درون ماست» سخن می گفته اند به همین معنی توجه داشته اند. و وقتی یک متن باستانی مصر خاطر نشان می کرد که «قلب شاهدهی عالی است ... و انسان نباید از حکم او تجاوز نماید» به احتمال قوی قلب را در همین مفهوم وجدان اخلاقی در نظر داشت [۶۸۹].

همچنین آن ندای باطنی یا موجود غیبی (دایمون)<sup>+</sup> که سقراط حکیم را از

+ Daimon

درون وی به خیر و صواب رهبری می‌کرد و وی در محضر داوران خویش با تکریم و اعتماد از آن یاد می‌کرد (اپولوگیا ۳۱ و ۴۰) همین نیروی وجدانی بود. چه‌بکه در نمایشنامه آنتی‌گون اثر سوفوکلس هم اینکه طبع<sup>+</sup> در وجود وی با قانون<sup>+</sup> به معارضة برمی‌خاست تجلی و تظاهر همین وجدان اخلاقی بود. حتی در استعمال دیمقراطیس هم عنوان وجدان در مفهوم خودآگاهی تا حدی ناظر به همین قضاوت اخلاقی درباره‌ی خیر و شر بود [۶۹۰]. در واقع اشارت سوفوکلس در آنتی‌گون در باب معارضة طبع و قانون متضمن این معنی بود که انسان حق دارد به جای تقید به قانونی که از حکم ارباب قدرت ناشی است و آداب و رسوم آن را مقبول می‌شمرد، به مقتضای طبع که ندای درونی اوست و صدای وجدان اخلاقی است گوش فرادهد. قول سقراط هم در روایت افلاطون (اپولوگیا ۲۸-۳۰) همین معنی را می‌پرود. سنکا حکیم روم باستانی (رسالات<sup>+</sup> ۴۱) هم وقتی از وجود «شاهد و ناظر خیر و شری که در درون ماست» یاد می‌کرد در حقیقت به همین معنی نظر داشت. سیسرو خطیب و حکیم رومی هم وقتی می‌گفت خاطره‌ی عمری که در نیکی بسر آمده باشد و تذکر اعمال خیری که از انسان سرزده باشد برای انسان منشأ بهترین خرسندی خواهد بود (کاتو<sup>+</sup> ۹/۳) نیز ناظر به نقش وجدان اخلاقی بود.

باری در مقابل فلاسفه که غالباً از دیدگاه غیردینی به مسئله‌ی وجدان نگریسته‌اند، ارباب دیانات به اهمیت نقش آن در حیات دینی غالباً توجه خاص نشان داده‌اند. درست است که در انجیل ذکر صریحی از وجدان (ضمیر) نیست و در عهد عتیق هم جز در اجزای متأخر و احیاناً غیرموثق بدان اشارت نشده است، اما در مطاوی هر دو کتاب اشارتهایی هست که از توجه به مفهوم وجدان اخلاقی حاکی می‌نماید. از جمله ذکر توبه‌ی آدم و حوا (پیدایش ۳/۱۱-۷) نمونه‌یی از توجه قوم به وجود وجدانی است که در درون انسان وی را از ارتکاب شر پشیمان می‌دارد. همچنین در نزد یهود اشارتهایی که در مزامیر (۹/۴-۲۳/۱۳۹؛ ۱۰-۱) به نظارت و حضور خداوند در اعمال انسانی دارد و آنکه در امثال (۲۷/۲۰) می‌گوید قلب انسان چراغ خداست، حاکی از توجه به وجدان اخلاقی است. در انجیل هم اصرار و تأکیدی که در لزوم طهارت باطن و خلوص نیت هست (متی ۷-۲۰/۱۵؛ لوقا ۱۱/۴۲-۳۹) ضرورت توجه به اشراف خداوند را نسبت به قلوب نشان می‌دهد و این جمله از ارتباط بین دین با اخلاق حاکی است. در بین نصارا

+ Physis, Nomos, Epistulae Morales, Cato Maior De Senectute

سولس رسول مکرر به اهمیت وجدان اخلاقی اشراف دارد [۶۹۱]. یک حربه دوری وجدان رجوع می‌کند (دوم قرن‌تبیان ۲/۴)، حتی دیگر وجدان شریک را وسوسه می‌دهد (نیمو ۱/۱۵۱)، جایی از وجدان تزلزل پذیر خود یاد می‌کند (رومن ۱۹)، حتی دیگر رعایت حرمت نسبت به وجدان دیگران را ابرام می‌نماید (اول قرن‌تبیان ۱۰، ۱۱)، حتی هم خاطراتش می‌کند که قبول شریعت در قبول فراد انسان حتی دارد و صمیمیتش بدان گواهی می‌دهد (رومن ۱۵/۲). و پیداست که ویزمن فیون یهودی اعتقاد به وجود یک داور باطنی در درون انسان دارد [۶۹۲].

در واقع «مراقبت وجدان»<sup>+</sup> که رسم اعتراف در آیین مسح توجه خاص قوم را بدان نشان می‌دهد منی بر ابرام اهل ایمان به قضوت در بیک و بد اعمال خویش است، و این امری است که نزد عباد و صاحبان نصارت اهمیت فوق‌العده تلقی می‌شود، چنانکه نزد صوفیه و زهد اسلام هم به این معنی توجه خاصی بوده است و امثال حارث محاسنی، که نسبت وی حاکی از التزام محاسنه نفس و مراقبت وجدان به نظر می‌رسد، در بین این طبقه کم نوده است و توجه به ندای وجدان را در حیات دینی مسلمین نیز قابل ملاحظه نشان می‌دهد.

البته تنازع دایم که بین عقاید و ادیان مختلف هست، و اینکه تمام ادیان نزد پیروان خویش ارزش مطلق دارند، در اکثر موارد مانع از آزادی وجدانها در انتخاب آیین و در اجرای مراسم نیایش مورد علاقه می‌شود. آنچه نزد طالبان آزادی وجدان لازمه اخوت و مساوات بین عامه ناس و موجب استقرار تعادل بین افکار و استمرار صبح بین اقوام می‌گردد با ماهیت تبیینی و انحصارطلبی ادیان مغایر می‌نماید [۶۹۳]. مع هذا ضرورت همزیستی ادیان در قلمرو حکومت واحد احیاناً موجب رواج اندیشه تسامح نیز بوده است. همین نکته است که وصول به سرمنزل آزادی وجدان را در طی زمان برای مورخ ادیان قابل تصور می‌سازد، و البته در این باره عوایقی نیز همواره در پیش هست که نیل بدان را غالباً امری صعب‌الحصول نشان می‌دهد.

بری لازمه مفهوم تسامح سکوت در مقابل امری است که مخاطب آن را نادرست یا ناروا می‌خواند، و از همین روست که مخالفان تسامح آن را درخور اعتراض و حتی غیرممکن شمرده‌اند [۶۹۴]. به هر حال بین تسامح با آنچه عامه «بی تفاوتی» می‌خوانند

<sup>+</sup> Examination of Conscience



تفاوت بسیار است، چرا که در تسامح آنچه تحمل می شود قابل تأیید نیست اما بی اهمیت هم به شمار نمی آید، در صورتی که در آنچه «بی تفاوتی» نام دارد، امری که در مقابل آن سکوت می شود در واقع فاقد اهمیت به شمار می آید. کسانی که تسامح را با نظر مخالف تلقی می کنند معتقدند لازمه آن تحمل باطل و سکوت در مقابل خطاست و این امری است که با حقیقت دوستی و حقیقت جویی منافات دارد، و حق آن است که حرمت حقیقت انسان را از سازش با آنچه مخالف آن است مانع آید، از این روست که فکر تسامح در اکثر دیانات عالم با نظر تسامح تلقی نشده است.

اما اکثر عرفا و بیشتر حکما آن را به عنوان امری که متضمن مصلحت عام و حفظ نظام عالم است با نظر مساعد نگریسته اند. حقیقت آن است که ارباب دیانات برای نشئه اخروی که آن را حیات ابدی می دانند به هر حال کمتر از آنچه در تأمین حیات دنیوی کوتاه خویش می کوشند بذل مجهود ندارند، لاجرم اگر اعتقاد به مذهب یا دیانتی پیدا کرده اند لابد در حد امکان و ادراک خود برای اطمینان از صحت آن تحقیق وافی به جا آورده اند، پس آنها را نمی توان به خاطر دیانتی که گزیده اند به جهت آنکه با دیانت اکثریت توافق ندارد درخور ایذاء و عقوبت یافت، چون اگر به حقیقت نرسیده اند باری در حد امکان خود در طلب آن قصور و تقصیر هم نکرده اند. البته نفس تسامح هم در مفهوم قول به تساوی ادیان نیست تا قبول آن برتری دیانت اکثریت را در دستگاه دولت معروض تردید سازد، یا وحدت و تمامیت قلمرو دین اکثریت را به خطر اندازد. تاریخ نشان می دهد که هرگز کشورهای عظیم عالم بدون اعمال تسامح نسبت به پیروان ادیان مختلف تابع، از عهده استقرار صلح و آرامش پایدار در حوزه قلمرو حکومت خویش برنیامده اند. گیزو<sup>+</sup> مورخ و متفکر فرانسوی بدرستی خاطر نشان می کند که نقش تسامح در تسهیل موجبات ترقی اقوام عالم قابل ملاحظه بوده است. [۶۹۵].

به هر تقدیر قول به تسامح با اعتقاد به تساوی ادیان نباید اشتباه شود، چون مجرد تسامح در واقع متضمن نفی این تساوی است. در عین حال قول به تساوی ادیان هم در نزد قایلان بدان ناظر به رفع تعصبهایی است که همزیستی بین امم و اقوام عالم را غیرممکن می کند. مفهوم تسامح هم به آن آسانی که مقبول حکما و عرفا واقع است در نزد متشرعه و کسانی که بر نظامات اهل شرایع نظارت دارند نیست. این طوایف حتی در

+ Guizot, F.

ز آن راهی دارند که فصل ملاحظه و شتاب آن را به نظر می رسد. از جمله حاکمان می کشد که وجود ذات و مذهب معبر در آن مقبول اکثریت مذک موجب برهین معرفه و مدق را در دحل فتنه و مذک می شود و عالمیت و وحدت آن را همه اعمام اصل برسد و سرور می دزد. بعد از وجود اختلاف در عده که فقط موجب فساد در اصل عقیده می شود بلکه تحمل از مفا آن در دحل جامعه سر فتنه ضعف احسان و موجب رواج نسلب در اعتقاد مقبول اکثریت می گردد.

حاجت آن است که در سبب این نهی، معصیه می که اسلام را همان عهد احسان رسول خدا را اهل کت کرد و بعد در دحوت خدا دمس و بر احسان نوعی تسامح در مسوک و بیرون دین دیگر گشت. اسلام را به نحو بارزانی از حث رفتن را محامد، نسبت به یهود و مسیحیت، برتری اخلاقی داد. در واقع رسته بین تسامح در رواداری آیت قرآنی وجود دارد و مخصوصاً متضمن این معنی است که اگر مشیت خداوند اقتضا می کرد همه مردم را امت و احد می ساخت (۵/۴۱)، مقدسه را ۱۱/۱۱۱، ۱۶/۹۳). بدین گونه حکم معصیه را اهل کت بر خلاف آنچه در مورد مشرکان عرب و کسانی که رسول خدا را جنگ بر حسد شمن اعطای دمه و حسن حور بود. از عهد معصیه که رسول خدا برای نصاری بحران فرستاد [۶۹۶] و از توصیه می که به مؤذ حسن را قدمی صحابه، در هنگام اعزام وی به یمس (۱۰هـ) در نهی از الزم و اکراه فوه بر ترک دین کرد [۶۹۸] تنهی رسول خدا را شیوه تسامح به عون مری که موجب تأمین صلح و مایه تحکیم قدرت اسلام خواهد بود پیداست.

به هر حال در مقابل این تسامح و تساهل که در بررسی تطبیقی ادیان عالم، اسلام را دین واقع بین و متضمن اخلاقی عسی و مقرون با حکمت عملی نشان می دهد مسیحیت که نزد پیروانش دین محبت و ایثار هم خوانده می شود کمتر حسه تسامح دارد. در حقیقت مسیحیت در تاریخ بیشتر از هر آیین دیگر نسبت به ادیان مخالف خشونت و عدم تسامح نشان داده است. این بی تسامحی تا حدی از میراث یهودیت است که در مسیحیت استمرار یافته است و به سبب توسعه فوق العاده آن شدت فوق العاده هم یافته است. از آنکه کینه و هیئتهای تبیعی آن به همواره و در همه جا دعوی کرده اند که برای دین صبح و صمه و آرامش و سعادت روحانی را هدیه می برسد، تاریخ مسیحیت پر از نمونه های تعصب و بی تسامحی است که نشان می دهد اردن کینه آن چه حد را تسامح نسبت به عقاید «مغایر» ابا داشته اند!

در واقع نه اصلاحات دینی لوتر و کالون چیزی از این بی تسامحی کلیسا کاست، نه جنگهای مذهبی که طالب ایجاد زمینه برای همزیستی بین کاتولیکها و پروتستانها بود منجر به تحقق یافتن تسامح در بین فریقین شد. قول لوتر هم که در اوایل حال تأکید می‌کرد که کافر مبتدع را با کتاب باید اقناع کرد نه با آتش، بعدها هرگز مانع از اعمال تضييق اصحاب وی نسبت به مخالفان نشد، و در قرن روشنائی هم کلیسا، در هر دو شکل کاتولیک و پروتستان خویش، با آنچه امثال ولتر و لسینگ در الزام تسامح تبلیغ می‌کردند همچنان مخالف باقی ماند و قول آنها را از زبان کشیشان خویش مکرر بشدت تخطئه کرد [۶۹۸].

اما در بین اقوام باستانی عالم نشانه‌هایی از وجود تسامح هست که غالباً حاکی از توجه به واقع‌بینی در امر سیاست و ادارهٔ کشورهاست. از جمله در ایران عهد هخامنشی، مادام که این تسامح وجود داشت امپراطوری پارس با عصیان و شورش و تجزیه و تفرقه مواجه نبود. یونانیان باستانی، با آنکه هرگز یک امپراطوری را هم به وجود نیاوردند، در شهرهای مستقل خویش با مخالفان عقاید رسمی شهر مادام که نشر عقاید آنها نظم و تعادل جامعه را به خطر نمی‌انداخت سختگیری نمی‌کردند. اعدام سقراط هم هر چند که وی در محکمهٔ شهر آتن در ظاهر به اتهام اهانت به آله و نشر عقاید نامقبول محاکمه شد، در واقع بیشتر به سبب مخالفت وی با آراء و اعمال رهبران شهر بود. آنچه در پایان عمر وی را ظاهراً به خاطر آن به محکمه کشیدند چیزی بود که او در تمام مدت عمر در کوی و بازار آتن طرح و بحث کرده بود و خود آتن هم به رغم تحریکات خرده‌گیرانی چون اریستوفانس طی سالها آن اقوال وی را با تسامح تلقی کرده بود. چند تن دیگر از حکمای یونان هم که مورد تهدید عوام و معروض تعصب آنها گشتند غالباً از جهت آراء سیاسی با تحریک و توطئهٔ رؤسای عوام مواجه شدند، نه مجرد تعلیم عقایدی که با دیانت رایج شهر منافات داشت. چنانکه افلاطون و کسنوفانس و اریستوفانس برخلاف دیانت اکثریت شهر سخن گفتند و به سرنوشت مصیب بار سقراط هم دچار نشدند.

روم باستانی هم در دوران قدرت و اعتلای خویش رعایت تسامح را وسیله‌ی برای تأمین صلح و نظم در قلمرو قدرت خویش می‌شمرد. شعار «هر سرزمینی به دین خویش»<sup>+</sup> قاعده‌ی بود که تحمیل و الزام آیین سنتی روم را بر اتباع آن منع می‌کرد. از

+ *Cojus regio ejus religio*

وقتی هجوم دیارات سگانه در روم عامه را نسبت به آن عقید دجار تعصب و سوءظن کرد و امپراطوران را به ابداء پیروان بعضی از این دیارات و داشت، انحطاط روم که منحرف به سقوط آن گشت آغاز شد.

از این قرار، شیوه تسامح بی آنکه از دیدگاه اولیای ادیان رسمی جوامع مقبول و قبل تأیید شمرده آید غالباً در نزد سیاستمداران و حکم و امپراطوران وسیله‌ی برای حفظ نظم و اجتناب از هرج و مرج تلقی و توصیه شد. ضرورت حفظ تعادل بین ادیان امپراطوری گاه نیز پادشاهان سامانی را به محالفت با موبدان واداشت و احیاناً برای خود آنها مایه دردهایی نیز گشت. این ضرورت تعادل بین ادیان ملک، به عنوان یک وسیله سیاسی جهت حفظ نظم و امن کشور، به نحو مع‌الواسطه در یک تمثیل منسوب به عهد اسکندر مقدونی در رویای کید هندی، در شاهنامه فردوسی به شک جالبی محل تقریر دارد.

در این تمثیل ادیان بزرگ در دوره‌ی که هنوز بعضی از آنها به وجود نیامده بود، برحسب تخیل یا مأخذ قول شاعر، به یک قطعه کرباس تشبیه می‌شود که از چهار جانب - از جانب چهار دین بزرگ: یهود، نصارا، مجوس و اسلام - آن را می‌کشند و آن هم بی آنکه هرگز پاره شود موضوع کشمکش ارباب تنازع باقی می‌ماند [۶۹۹]. بدون شک بقای ادیان را، بی آنکه در تقریر تمثیل بدان حاجت باشد، تعادل نیروهایی که در این کشمکش تنازع دایم دارند تأمین می‌کند، و همان تعادل هم امری است که حصول آن از طریق تسامح ممکن است، و سالها قبل از عهد کید هندی و اسکندر مقدونی، دو فرمانروای فرزانه در پارس - کوروش و داریوش هخامنشی - ضرورت این تسامح را برای بقای امپراطوری درک کرده بودند.

باری، تسامح تا آنجا که تحمل اکثریت موجب سوء استفاده تندروان اقلیت و برهم زدن نظم و تعادل جامعه نشود، هنوز هم نزد بسیاری از صاحب‌نظران وسیله تأمین صلح و نظم اجتماعی است، هر چند که از آن تعبیر به تفاهم می‌کنند، و حق آن است که لفظ تسامح به طور ضمنی شامل نوعی کوچک‌شماری نسبت به عقاید و آراء مورد تسامح نیز هست. اما ورای تفاهم نیز در تمام عالم راه معقول دیگر برای حفظ تعادل در معرکه تصادم آراء و دیانات به نظر نمی‌رسد. در هر صورت، حیات دینی بیش از آن با وجدان و ضمیر انسان اتصال دارد که آن را بتوان از قلب و روح انسانی جدا نمود و ایمان قلبی را که امر وجدانی و باطنی حیات انسانی است با آداب ظاهری که



مرده‌ریگ حیات اجتماعی است اشتباه کرد.

آزادی وجدان، که لازمهٔ تسامح در عقاید و دیانات است، آیین نیایش نسبت به معبود را به مرتبهٔ عشق و محبت تعالی می‌دهد، در صورتی که عدم تسامح آن را تبدیل به تکلیف می‌کند. هر چند محبت، تکلیف هر دو مفاهیم اخلاقی شمرده می‌شوند، باری در مورد تکلیف پاداش الزام می‌شود، اما در مورد محبت چنان نیست و ظاهراً پاداش آن همان محبت است. این پاداش که لازمهٔ تکلیف انسان به اعمال خیر و تحذیر وی از اعمال شر است به آنچه جزای عمل و در واقع دنبالهٔ آن است رنگ مادی می‌دهد. در صورتی که وقتی آن گرایش به خیر و اجتناب از شر مبنی بر محبت باشد، پاداش انسان همان خرسندی باطنی است که خود جز جلوه‌یی از محبت نیست. و اینکه بعضی محققان از اهل حکمت نیز گاه بهشت و دوزخ را رمزی از باطن انسان تلقی کرده‌اند از همین جااست.

ارتباط بین اخلاق با حیات دینی، با توجه به رابطه‌یی که بین تکلیف و پاداش هست، ضرورت مکافات عمل را لازمهٔ امر و نهی شریعت و وعد و وعید شارع نشان می‌دهد، و البته وجدان اخلاقی هم در رابطه‌یی که با شرایع دینی دارد، بدون تأیید و تسلیم به ضرورت آن، خیر و شر را در اعمال انسانی قابل توجیه نمی‌یابد. مع هذا این مکافات عمل در بعضی مذاهب مثل ادیان هندی نتیجهٔ طبیعی عمل (کارما) تلقی می‌شود، و استمرار این نتیجه و تزکیه و استکمال آن را در اطوار گونه‌گون حیات به عنوان نوعی مکافات اجتناب‌ناپذیر الزام می‌نماید.

در بعضی دیگر ضرورت مکافات، فکر حساب اخروی را که قون به ثواب و عقاب و بهشت و دوزخ در حیات بعد از مرگ لازمهٔ آن است مطرح می‌کند. در بین اقوام متمدن باستانی ظاهراً مصریان قدمیترین قوم عالم باشند که معتقد بوده‌اند افراد انسان بعد از مرگ به حیاتی دیگر غیر از حیات عادی زمینی، و با شیوه‌یی که در عین حال مناسب با زندگی گذشتهٔ ایشان باشد دست می‌یابند. البته تصویری هم که از این نشئهٔ اخروی داشته‌اند موجب اختراع یا رواج آداب و اساطیر خاص در حیات زمینی آنها بوده است که اینجا به تذکار آن حاجت نیست [۷۰۰]. در آیین باستانی بابل و سایر اقوام قدیم بین‌النهرین نیز به داوری در اعمال مردگان اشارتهایی هست که ظاهراً بعضی جزئیات آنها از تأثیر عقاید ایرانی خالی نیست [۷۰۱].

در دیانت یهود، سابقهٔ فکر ظاهراً به این اندازه قدمت ندارد و شاید تا حدی متأثر



یافتگان در آنجا خداوند را ستایش می‌کنند (مکاشفات یوحنا ۷/۱۰-۹). در قرآن کریم نیز شریران در جهنم به سزای خویش می‌رسند و نیکان در جنات نعیم پاداش نیکبهای خود را درمی‌یابند [۷۰۲].

تصویری که در ادبیات اقوام عالم از عقاب و ثواب دوزخ و بهشت نقش گردیده است نشان می‌دهد که حیات دینی نیک و بد اعمال انسان را بدون پاداش نمی‌یابد. در بین این گونه آثار، رساله پهلوی ارتای و براژ (ارتای ویراف نامک) یک تصویر زرتشتی، و کومدی الهی دانسته یک تصویر مسیحی را عرضه می‌کند. رساله الغفران ابوالعلاء المعری هم هرچند یک تصویر اسلامی مبنی بر ایمان و اعتقاد واقعی نیست، صورتی از آن عالم را چنانکه در عصر نویسنده یا در مخیله وی تصویر می‌گردیده است ارائه می‌کند و این جمله، غیر از الزام نعیم یا عذاب مادی در پاداش خیر و شر، این معنی را هم معلوم می‌دارد که در قلمرو حیات دینی خیر و شر نمی‌توانند از لوازم خویش که خرسندی ابدی یا ندامت ابدی است جدا بمانند.

باری حیات دینی در رابطه‌یی که با قلمرو وجدان دارد به تأمین خیر و سعادت وجدانی افراد و الزام آنها به اجتناب از شر و خیر ناظر می‌نماید. اندیشه نشئه عقبی و مکافات اعمال، حتی در دیانات باستانی مصر و بین‌النهرین هم، التزام اعمال خیر و احتراز از افعال شر را از انسان مطالبه کرده است، و این همه، ارتباط دیانات انسانی را با قلمرو وجدان نشان می‌دهد. از استمرار رسوم و عقاید آکنده از غرایب در طول تاریخ این نکته نیز برمی‌آید که انسان به آنچه وجدان و قلب او را ارضا نماید بیشتر از آنچه فهم و عقل او را خرسند کند پایبندی و دلبستگی دارد.

## اسطوره یا تاریخ؟

نقشی که حیات دینی اقوام در پیدایش تاریخ و دگرگونی‌های آن دارد غالباً از طرح اسطوره<sup>+</sup> آغاز می‌شود. از اسطوره که به زمان ذهنی تعلق دارد و نه دنیای مادی و مادیات. بعدها زمان عینی هم که عرصه نمایش و جریان واقعیتهای تاریخ است، آنجا که تحت سطره حیات دینی واقع است در سبیری مورد اسطوره‌تاری می‌آفریند، یا به حذب اسطوره کههه تسبیه می‌شود. انداء اسطوره تازه زمان عینی را به فوق زمان ذهنی متصل می‌کند و سال غیرمادی را دیگر بر به دنیای یشت سر مایده انسان بدوی مجال ورود می‌دهد. احیای اسطوره کههه بیر چون توهم مستمر زمان ذهنی را در خاطر انسان غیر بدوی موجب خروج از عرصه زمان عینی می‌سازد، در مواسمه و اعیاد قومی نوعی آیین مقدس می‌شود و بدین‌گونه در طی جرر و مد مستمر تاریخ، حیات دینی در مراحل مختلف تصور استکمالی جامعه انسانی، تحت تأثیر عوامل و اسبابی که تاریخ وجود آنها را الزام می‌کند، جامعه انسانی را در خط سیر خویش بارها از زمان عینی به زمان ذهنی می‌برد و بارها وی را در زنگشت به زمان ذهنی متعهد می‌کند. البته نه وقتی انسان در عرصه تداع این دو جاده بس زمان عینی و زمان ذهنی سر می‌کشد، حیات دینی در شکل اسطوره یا تاریخ بر احوال و افعال و سیطره‌ی مشهود دارد.



و چون شوق به رهایی از سلطهٔ دایم زمان عینی یک ویژگی حیات وجدانی انسان محسوب است، بدون آشنایی با این تحول دایم روانی نمی‌توان احوال و افعال انسان و غایت و مسیر تکامل جوامع انسانی را بدرستی درک و توجیه کرد. این خود ضرورت بحث در تطور ادیان و عقاید را بر موزخ، مخصوصاً آنجا که با شناخت اندیشه و فرهنگ انسانی سروکار دارد، الزام می‌کند. به هر حال حیات دینی به انسان کمک می‌کند تا از دغدغهٔ زمان جاری و متحرک به آرامش یک زمان راكد و متوقف پناه ببرد و در عبور از این ورطه، به کمک اسطوره به گذشتهٔ الهی راه پیدا کند و با تاریخ - که نزد بدوی اگر مفهوم روشنی دارد باری از افسانه جدا نیست - بر گذشتهٔ انسانی بگذرد.

اسطوره قصه گونه‌یی است که طی توالی نسلهای انسانی در افواه نقل می‌شود، منشأ پدیده‌های طبیعت و همچنین آیینها و عقاید موروث را به نحوی غالباً ساده لوحانه تبیین می‌کند، دخالت قوای مافوق طبیعت را در امور طبیعی و انسانی، همراه با اسباب پیدایش دگرگونیهایی که بر اثر این دخالتها در احوال عالم حاصل می‌آید، به بیان می‌آورد. این گونه قصه از آن رو که در حد ادراک عوام قوم و متضمن توجیه خرافات و تقالید آنهاست بوجهی قصهٔ عامیانه<sup>+</sup> محسوب است، اما البته هر قصهٔ عامیانه هم اسطوره نیست. اسطوره چنان قصه‌ای است که ناظر به توجیه واقعیات طبیعی از طریق تبیین رابطهٔ موهوم بین آنها با قوای مافوق طبیعی منظور می‌شود. از این روست که انسان و حیوان دنیای اسطوره هم هرگز عین انسان و حیوان طبیعی و مربوط به عالم تاریخ نیست، در احوال آنها مرز بین تاریخ و افسانه چنان در تحول است که گاه یک انسان تاریخی و متعلق به زمان عینی - زمان محدود متعین و قابل تجربه - تبدیل به موجودی اسطوره‌یی و متعلق به زمان ذهنی - زمان نامحدود و متصل و ابدی - می‌گردد، و در توجیه پیدایش پدیده‌ها و آیینها و در تبیین ادوار و دگرگونیها نقشی پیدا می‌کند که با نقش نیروهای شخص یافته<sup>+</sup> ماورای طبیعت تفاوتی ندارد.

از این رو وقتی در دنبال جابجاییهای ماقبل تاریخ اقوام و مهاجرتها و اختلاطهایی که احیاناً در ادوار تاریخ حاصل می‌شود اصل واقعیتی تاریخی فراموش شد، ماجراتدریجاً به صورت اسطوره در می‌آید و برحسب میزان تأثیری که در حیات نسلها باقی گذاشته است در افواه خلق سیر و انتقال پیدا می‌کند، با آنچه در اصل یک اسطورهٔ توجیهی مبنی بر

+ Folk- Tale, Personified Forces

سعی در تفسیر یک پدیدهٔ طبیعی یا انسانی بوده است تدریجاً به صورت یک وقعهٔ تاریخ بدل می‌شود و سرون شخص رفته‌مورای طبع در قلب یک شخص یا یک دورهٔ مشخص عینی در اذهان تصویر می‌یابد و اسطوره به تاریخ تبدیل می‌گردد. اسطوره هم مدتها قبل از آنکه در نوشته‌های مقدس قوام، در آثار ادبی بسته به دین و دین در هنر مورخ یا جهانگرد باستانی و عصری ضبط شود، ضمن شوع در الهه و قوا، معروض دحل و تصرف مکرر و متعدد عمدی یا غیر عمدی واقع می‌شود، در عصری و قومی به عصر و قوم دیگر منسوب می‌گردد، اضافه و بقیصه و شرح و برگه در آن پدید می‌آید، ما همواره همچنان متضمن توحیه و تبیین اموری می‌ماند که دهان انسان بدوی از اینکه آن را بر وفق مبنایی منطقی و مقبول تفسیر کند عاجز و قاصر می‌ماند.

از اینجاست که در اسطوره دینی عینی و ذهنی به هم می‌آمیزد، زمان و وقع عینیت خود را از دست می‌دهد و به زمان ذهنی بدل می‌یابد، آلهه به صورت انسان در می‌آید، و انسان قدرتهای غیرعینی را که اسطوره به حوادث میسور - مافوق طبیعی ام مورد اعتقاد - منسوب می‌دارد از خود نشان می‌دهد. ارواح میسور، عالم تاریخ و عرصهٔ زمان عینی را اشغال می‌کند. اجدادپرستی بی‌اگان از یاد رفته را که در محدودهٔ زمان عینی ریسته‌اند به قلمرو محدود بدیت گونهٔ زمان ذهنی واپس می‌راند و از آنها آلهه می‌سازد. دگرگونیهای عالم را که در دینال حوادث عظیم و فاجعه‌بار عالم طبیعت، مانند سیل و زلزله و طوفان و آتشفشانی و خشکسالیها و قحطیهای طولانی روی می‌دهد و لاجرم به زمان عینی ارتباط دارد، در خاطرهٔ سلهای بعد نشانهٔ نوعی ترتب و توالی از پیش حساب شده در ادوار عالم<sup>+</sup> جلوه می‌دهد، و بدین گونه هر دگرگونی که در عالم پدید می‌آید به دخالت آلهه - یا انسانهای قهرمان که فناپذیر اما مورد عایت خاص فناپذیران شمرده می‌شوند - منسوب می‌گردد، و در عرصهٔ لایتغیر و ابدیت گونهٔ زمان ذهنی به اسطوره تبدیل می‌یابد، و منشأ پیدایش مراسم و آداب قومی می‌گردد، و در دینات بدوی و باستانی نشئت و استمرار مراسم سنتی و نمایشهای دینی را الزام می‌کند.

از این جمله مراسم و اعیاد سنتی، و مخصوصاً آنچه با گردش فصل و تجدید سال ارتباط دارد، در محدودهٔ زمان عینی جامعه‌های تاریخی، نمونه‌یی از سعی در اتصال عمدی زمان عینی با زمان ذهنی است که مجرد تبوهم این اتصال بدان مراسم رنگ

تقدس می‌بخشد و آنها را در نزد وارثان سنت با آنچه «امر مقدس»<sup>+</sup> محسوب است مربوط می‌دارد. نوروز و مهرگان در بین اعیاد ایرانی از زمره این اعیاد و مواسم است و طول سابقه آنها، که به دورانهای بسیار دور باستانی می‌رسد، ارتباط آنها را با زمان پیدایش اسطوره‌ها قابل ملاحظه نشان می‌دهد.

در مورد نوروز ایرانی که از دیرباز عید بهار محسوب می‌شد و مراسم جالبی داشت، اگر مجاورت طولانی ایرانیان غربی - ماد و پارس - با سرزمین بین‌النهرین نفوذ بعضی مراسم وابسته به نوروز بابلی (زاگموک)<sup>+</sup> را در مراسم آن موجب شده باشد غرابتی ندارد، و در واقع نیز آنچه در باب آداب آن در ادوار قدیم نقل کرده‌اند از پاره‌یی شباهتها با جشن بهار بابلی خالی به نظر نمی‌رسد. معهذا در آنچه در این مراسم در توالی قرون باقی است تأثیر فرهنگ اسلامی هم مشهود است، و شک نیست که در طی حوادث برخی رسوم یونانی و پاره‌یی آداب اقوام «آسیای مرکزی» هم در بازمانده کنونی آداب این عید نباید بی‌تأثیر مانده باشد. این نکته نیز که قسمت عمده اطلاعات پراکنده‌یی که در اقوال امثال حمزه اصفهانی و ابوالحسن مسعودی و ابوریحان بیرونی و فردوسی در باب تاریخ نوروز باقی است عمده مراسم آن را به پادشاهان مربوط می‌سازد ظاهراً از آن روست که این مورخان، یا مأخذ آنها، به سبب حصر توجه به تاریخ پادشاهان گذشته، آداب خاص رایج در درگاه آنها را بیشتر از آداب متداول در نزد عامه قابل نقل و ضبط یافته‌اند و در واقع آنچه را در این باب در نزد عامه متداول بوده است، به توهم استمرار و شهرت، محتاج ضبط و ذکر نیافته‌اند و اینکه نوروز خاصه - نوروز پادشاهان - را نوروز بزرگ خوانده‌اند نشانه همین توجه خاص روایات آنها به مراسم رایج در دربارهاست.

در اکثر اعیاد فصل، خاصه اعیاد بهار، مراسم و آداب جاری ناظر به آمادگی برای حیات تازه است، از این رو تزکیه و تطهیر ظاهر و باطن برای ورود به یک زندگی نو نیز غالباً به صورت رمزی در آنها مجال بیان دارد. چنانکه در مراسم نوروز آیین خانه‌تکانی و قسمتی از مراسم آنچه «چهارشنبه‌سوری» و «سیزده‌بدر» می‌خوانند نیز صورتهایی از همین رسم تطهیر و تزکیه برای رویارویی با سال تازه محسوب است، و در نزد بعضی اقوام دیگر هم نظیر این مراسم به طور رمزی تزکیه و تطهیر ظاهر و باطن را

<sup>+</sup> The Sacred, Zagmuk

لازمه استقبال از جشن فصل نشان می‌دهد.

از جمله در مراسمی که در هند، در رأس چهارمین ماه هر سال، سالی سه بار مقارن با اجرای مراسم بنیاس مه برگزار می‌شود، آیینهای تظهير و تزكیه به نحو بارزی حاکی از ضرورت آمادگی برای یک زندگی تازه در شروع یک فصل تازه محلی به نظر می‌رسد. چنانکه بره یا بزعاله‌یی هم که در چنین مراسم در برخی خانه‌ها برای قربانی آماده می‌گردد با شانه اندام نرینه ترین می‌شود، و در طی مراسم زوجه مردی که مراسم قربانی در خانه او اجرا می‌شود در پیس روی حاضران نام تمام کسانی را که با او پیوند داروا دارند برسمرد و آنها را بهرین کد، سپس مراسم غسل رسمی را همراه شوهر به جا می‌آورد و در ضمن اجرای این غسل شوهر و زن هر یک پشت دیگری را می‌شوید و بدین وسیله مدسک ترکیه و تظهير که لازمه ورود به حیات جدید است به جامی آید. به احتمال قوی این نکته که قسمتی از این مراسم هم با اعمال جنسی یا تقلید آن همراه است مبنی بر آن است که بروفق یک رسم جادویی با اجرای این اعمال، طبیعت و زمین را در هنگام تغییر فصل به باروری تشویق و الزام کنند، چنانکه در مراسم نوروز هم فی المثل اهدای تخم مرغ رنگین به اطفال متضمن این معنی است که گویی ادامه نسل و تعهد باروری را از باب تفال یا از طریق تعلیم و تذکار به آنها واگذار می‌نمایند، چرا که تخم مرغ رمز پیدایش حیات محسوب است، و وجود نظیر این رسم در آداب فصیح در نزد نصارای شرق هم مبنی بر تصور حیات تازه مسیح است، و پیداست که اینجا تخم مرغ مایه حیات و رمز تجدید آن به شمار می‌آید [۷۰۳].

مراسم قربانی کردن است<sup>+</sup> هم در نزد هندوان در آغاز به احتمال قوی از مراسم وابسته به تبدیل فصل و مربوط به آغاز حیات بهاری بوده است و جزئیات آن نیز متضمن آداب مربوط به نیایش باروری است. این مراسم که با مناسک و آدابی مقرون با تقلید اعمال جنسی و حتی با مبادله اقوالی همراه با الفاظ رکبیک انجام می‌شده است از قدیمترین اعیاد هندوان است و تذکار و تکرار این اعمال را بر وفق رسوم جادویی بدوی موجب حصول باروری در طبیعت می‌دانسته‌اند. از همین روست که در این مراسم حتی حشمت و حیثیت پادشاهان که با ملکه در اجرای مناسک همواره نقشی داشته‌اند موجب عدول قوم از به جا آوردن قبايح مزبور نمی‌شده است، چون اجزای مناسک ناظر به مراسم

+ Asvamedha



باروری و امری مربوط به آیینهای الهی محسوب می‌شده است [۷۰۴].

به هر حال در اکثر ادوار باستانی و نزد بیشتر اقوام بدوی عالم اعیاد و مواسم سنتی غالباً اساس دینی دارند. هدف آنها هم در بیشتر موارد تشویق به تمتع از طبیات حیات و فرار از متاعب زندگی روزانه و تا حدی اظهار اشتیاق به عالم آلهه و سعی در اتصال و اتحاد با آنها بوده است. رسم اقامه مراسم تذکر مردگان دور و نزدیک هم - مثل آیین فروردگان نزد مجوس و جمعه برات نزد مسلمانان - خود تا حد زیادی ارتباط این مراسم را بادیای آلهه و ملایک و با عالم حیات اخروی در فرهنگ عامه نشان می‌دهد. پس اینکه اعیاد با اشکال گونه گون خویش غالباً حافظ سنن و وسیله استمرار تقالید رایج در بین اقوام تلقی می‌شود البته غراب ندارد و تعلق شدیدی که همه جا به حفظ این مراسم هست از اینجاست. بعلاوه این اعیاد نه فقط متضمن تذکر روزهای بزرگ الهی محسوب است بلکه تا حدی تجدید و احیای آنها از طریق اجرای مراسم نیز هست. آنکه بعضی اصحاب فروید پنداشته‌اند این مراسم متضمن الغای عملی و رسمی تشریفات و آداب حاکم بر احوال عادی حیات اقوام و در حقیقت نوعی فرصت شمری برای تجاوز از حدود و قیودی است که همین الفا حاکی از تداول و رواج آنهاست اگر در مورد برخی مراسم اعیاد صادق به نظر آید شامل همه مراسم نیست و تمام مناسک مربوط به اعیاد را هم به وسیله همین الغای حدود رسمی و تظاهر و تجاهر به بی‌نظمی نمی‌توان تعبیر کرد، و به هر تقدیر، تصور آنکه در مناسک اعیاد، غیر از اقامه مراسم رمزی، تدریجاً عناصر مربوط به تفریح و بازی هم وارد شده است نکته‌یی است که می‌تواند بدون آنکه جنبه دینی مراسم مربوط به آنها را محل شبهه سازد، سراسر استمرار و دوام طولانی این مراسم را در طی تاریخ نیز توجیه کند.

قسمتی از این مراسم، همانند آنچه در دیانات توتمی منشأ تقلید احوال و حرکات توتم و لازمه تصور اتحاد با آن می‌شود، در بازمانده ادیان شرک، به عنوان تقلید و تجدید حوادث مربوط به منشأ عالم، توهم نوعی حالت «تأله» را به افراد و جماعات القا می‌کند، چنانکه اقامه اعیاد و تجدید منظم خاطره و مراسم آنها، به هر صورت، متضمن توهم نوعی بازگشت دنیای متغیر به دنیای ثابت و به تعبیر دیگر رجوع تاریخ به قلمرو اسطوره می‌گردد.

باری اقامه مراسم و مواسم در نزد اقوام بدوی و باستانی انسان را به دنیای ماورای تاریخ رجعت می‌دهد و موجب می‌شود تا به رغم استغراق در ضرورت‌های تاریخ،

انسان لامحاله در اوقات محدودی رابطه خود را با زمان عینی بگسلد و در قلمرو زمان ذهنی رالحظه‌های ابدی - که در آن حد و نهایت در هیچیک از دو سوی زمان متصور نیست - پیوند پیدا کند و بالاخره دنیایی را که تحت سیطره تاریخ برای وی تحمل‌ناپذیر است تحت نفوذ اسطوره از واقعیت عینی آن جدا نماید و خود را یک لحظه در زمان سرمدی آغاز آفرینش، که لحظه تجلی آله و مهت نفحة الهی است وجودی نامحدود و فناپذیر احساس کند.

بدین سان، فعالیت ذهنی انسان بدوی، هزاران سال از واقعیت عینی را که او از جزئیات آن آگاهی ندارد در اسطوره رسوب می‌دهد و با مراسم نمایش اسطوره در اعیاد و مواسم خاص، دوباره به ماورای آن هزاران سال از یاد رفته مجال بازگشت می‌یابد. ادواری را که طی رویدادهای عظیم و مهاجرت‌های دسته‌جمعی و قومی پشت سر گذاشته است در توالی ادوار اسطوره قایل بازگشت می‌سازد و چیزی از آرزوی ابدی پیران را که بازگشت به جوانی و دستیابی به عمر دوباره است در این بازگشت باز می‌یابد. البته در مورد اسطوره‌های اقوام باستانی که مقایسه آنها با اسطوره‌های مردم بدوی شناخت ماهیت آنها را برای مورخ بیشتر ممکن می‌سازد، شک نیست که زمان ضبط هم تأثیر و انعکاس خود را در تبلور آخرین صورت آنها باقی می‌گذارد، و این امر در ضبط اسطوره‌های جاری اقوام بدوی هم حتی بعد از ضبط محسوس است، و همین نکته وجود پاره‌یی اختلافات را که در جزئیات یک اسطوره در نقل‌های مختلف آن هست توجیه می‌کند. چیزی که در این میان محقق است اهمیت نقش اسطوره‌ها در پیدایش مراسم و اعیاد دینی است که ارتباط حیات دینی را با تحول طرز فکر و نحوه معیشت انسانی در مدارج مختلف سیر تاریخ اقوام نشان می‌دهد و مخصوصاً تأثیر اغراض و منافع کاهنان و موبدان را در ایجاد این مراسم قابل توجه نشان می‌دهد.

در بین مناسک وابسته به این اساطیر تقدیم فدیة و قربان به نحو قابل توجهی ارتباط اساطیر و مراسم مربوط به آنها را با منافع و اغراض طبقات کاهنان معلوم می‌دارد [۷۰۵]. صورتهای مختلف این رسم نشانه بقایای منافع و اغراض این اسطوره پردازان را در جوامع بدوی و غیر بدوی قابل ملاحظه نشان می‌دهد. قربانی کردن به صورت تقدیم ذبایح غالباً ذریعة تقرب به آلهه بوده است، و چنانکه افلاطون خاطر نشان می‌کند (اوتیفران<sup>+</sup>، ۱۴) نزد قوم وی تقدیم هدیه به خدایان تلقی می‌شده است، چنانکه

رومیان باستانی مفهوم را به عبارتی تعبیر می‌کرده‌اند که نشان می‌دهد به اعتقاد آنها این کار به مثابه «مقدس» کردن امری است که با تقدیم آن بین آلهه‌یی که قربانی بدانها هدیه می‌شود و آن کس که بدین وسیله متوسل به عنایت آنها می‌گردد رابطه تقرب حاصل می‌شود. معهذا صورتهای متفاوت که این مراسم در نزد اقوام مختلف دارد چندان است که بدون شک همه را به آسانی نمی‌توان به اغراض واحد و مشابه برگرداند و به مجرد ابداع کاهنان منسوب داشت [۷۰۶]، میل به ارضای آلهه و تقدیم آنچه گمان می‌رود آنها را به حفظ حیات فرد یا جامعه وامی‌دارد نیز، چنانکه از فحوای گفته افلاطون برمی‌آید، انگیزه دینداران بوده است. بعلاوه آن گونه از انواع قربانی که نفعی خاص از آن عاید کاهنان یا فقرای معبد نمی‌شود و فی‌المثل «اهراق جرعه»<sup>+</sup> از آن جمله است [۷۰۷]، حز با توهم آنکه الزام آن ناظر به جلب توجه دایم مؤمنان به اصل اهدای قربان است ارتباط تمام انواع قربان را با مقاصد کاهنان قابل توجیه نمی‌کند. معهذا توجه به رسم تقدیم نوبتر هر چیز - از میوه و گله و غله - در نزد اقوام سامی، و اینکه در نزد هندوان این رسم نه فقط موجب ابقای موجودات فناپذیر بلکه در عین حال وسیله تضمین بقا و ابدیت آلهه نیز هست [۷۰۸] نقش کاهنان را در ابداع این رسم قابل ملاحظه نشان می‌دهد. مناقشه سقراط و اوتیفرون در رساله افلاطون، که ناظر به مفهوم دیداری است، تردید و تأمل در این دعوی را که فایده‌یی از این امر عاید آلهه تواند شد موجه می‌سازد و اسناد رسم را به اغراض کاهنان بیش از اراده آلهه قابل قبول نشان می‌دهد و طرح اسطوره‌ها هم ناظر به این اغراض به نظر می‌رسد.

به هر حال، قدیمترین اسطوره‌های عالم را البته باید در تاریخ مصر و بین‌النهرین باستانی جستجو کرد که تأثیر آنها در ایجاد مراسم و آداب اقوام متمدن امروز عالم از تأثیر اساطیر یونان و روم باستانی و آنچه در سنن و تقالید هند و ایران کهن انعکاس دارد کمتر نیست، و مروری بر این مجموع در حد ممکن فهم مراسم و مواسم اقوام را در این زمینه برای مورخ بهتر ممکن خواهد ساخت، و شک نیست که پاره‌یی از این اساطیر موجب پیدایش مراسم تذکاری نشده است و تمام یا قسمتی از آنها به صورت نقل و روایت توجیهی باقی مانده است.

از این جمله است یک اسطوره بابلی در باب پیدایش عالم که دنیای قبل از

+ Libation

حقیقت و ماده نامطمح بی شکل آن را تا حدی بطیر آنچه در سفر پیدایش (۱/۱۰-۲) آمده است تصویر می‌نماید. این داستان حقیقت که نسخه دینی آن در اسقاض کتابخانه آشور بی پال به دست آمده است اصل سومری هم دارد و اگر در بین سایر اقوام قدیم سامی تأثیر گذاشته باشد البته غریب نیست. به موجب این اسطوره، روزگاری بود که هوز زمین و آسمانی بود. اپسو<sup>+</sup> که خدای آبهای محیط بود آتش را با آب تیامات<sup>+</sup> که ماده خدای بی نظمی و آشفتنگی محسوب می‌شد در آمیخت و از آن میان عالم ولادت یافت. اما تیامات که تحمل نظم را نداشت عالم را فرو بلعید و دیگر بار بی نظمی بر آنچه بود غلبه یافت، آنگاه مردوک<sup>+</sup> با تیامات به جنگ پرداخت، او را کشت و از دو پاره تن او آسمان و زمین را به وجود آورد. به این ترتیب زمین و آسمان جز دو پاره از یک بی نظمی ابدی چیزی نیست و فقط قدرت مردوک است که آن را از بازگشت به هرج و مرج بدوی باز می‌دارد و اسان را هم در بین این بی نظمیها حفظ می‌کند.

نمونه دیگر، اسطوره مصریان باستانی است در باب اوزیریس و ایزیس. با آنکه هرودوت (1/42.61) در این باره اطلاعات قدیمتری به دست می‌دهد ظاهراً جامعترین معلومات را در این باب باید از روایات پلوتارک (فلوטרخس) جست که رساله‌یی جداگانه به نام آنها دارد<sup>+</sup> و البته اطلاعات مأخوذ از متون اهرام نیز این جمله را تأیید و کامل می‌کند. اسطوره، که ظاهراً در دوره سلطنت جدید فراعنه (بین ۱۷۰۰ تا ۱۱۰۰ ق م) در مصر رایج بود، بعدها با پاره‌یی تغییر و تبدیل صورت مراسم نمایشی گرفت و به یونان و حتی روم هم انتقال یافت.

اوزیریس، که گویا صورت اسطوره‌یی یک فرعون باستانی باشد، در مفهوم اساطیری خود برای مصرین باستانی خدای نیل و در عین حال فرمانروای جهان زیرزمینی بود، که مرگ و رستاخیز وی در مراسم مربوط به طغیان و فروستن نیل و نیز در آیین رمزی مربوط به مردن و زنده شدن زمین به نقل و نمایش درمی‌آید. ست<sup>+</sup> خداوندگار خشکی و بی آبی با قتل او و پاره پاره کردنش دنیا را دچار خشکسالی کرد، اما ایزیس خواهر خدای مقتول که زنش نیز بود و رمز خاک پربرکت محسوب می‌شد با قدرت جادویی خویش آن را دوباره زنده کرد و پسرش هوروس که رمز خورشید طالع بود به سلطه ست و آفتهایی که از آن ناشی بود پایان داد و نیل قیاض به برکت

+ Apsu, Tiamat, Marduk, De Iside et Osiride, Sit



فیضان خود دوباره خاک مصر، خاصه نواحی دلتا را که ایزیس بیش از هر جا بدان عشق و تعلق داشت، بارور و حاصلخیز کرد.

اسطوره اوزیریس نه فقط نقش نیل را در تجدید حیات سرزمین فرعون نشان می‌داد بلکه داستان مرگ و زندگی را هم در ارتباط با فیضان نیل و قطع این فیضان بیان می‌کرد. مراسم مربوط به آن، بعدها در خارج مصر و از جمله نزد یونانیان با آیینهای مربوط به خدایان محلی درآمیخت و مدتها در قلمرو امپراطوری روم همچنان به صورتهای تازه‌تر باقی ماند. اینکه اوزیریس بعد از مرگ هم دوباره زنده شد و در دنیای زیرزمینی بر عالم مردگان فرمانروایی یافت در عین حال این اندیشه‌ها را به مصریان تلقین کرد که حیات انسانی با مرگ بکلی پایان نمی‌گیرد و به هر حال انسان در دنیا مسئول نیک و بد اعمال خویش هست و بعد از مرگ باید در پیشگاه اوزیریس حساب اعمال خود را پس دهد.

اسطوره طوفان بابلی هم که اصل آن به عهد سومریان می‌رسد یادآور داستان نوح به نظر می‌آید، و چنان می‌نماید که در ابداع یا نقل آن تا حدی به توجیه شروع یک دور تازه - که در دنبال حادثه عظیم در پی یک دوران سپری شده محلی پدید آمده است - ناظر بوده‌اند و بعدها بدان صبغه حادثه گیهانی داده‌اند. به هر حال بر وفق اسطوره، خدایان بین‌النهرین قدیم از انسانهایی که خود آنها را از خاک رس آفریده بودند به خشم آمدند، پس طوفانی عظیم بر آنها نازل کردند که نسل و نژاد ایشان را بکلی نابود کرد. اما اِنا<sup>+</sup> خدای حکمت از فنای کامل نوع انسان ناخشنود بود، یک انسان را، نامش شمش‌نپش‌تیم<sup>+</sup> - که نوح بابلی محسوب است - به وسیله یک کشتی که به الهام وی ساخت با زنش از طوفان نجات داد، و درست بدان هنگام که آلهه قوم از اقدام ناسنجیده خویش در هلاک نسل انسانی نادم شدند، با فرو نشستن طوفان آب، کشتی شمش بر قله کوه نیزیر<sup>+</sup> فرود آمد و قربانیی که وی و همسرش به شکرانه بقا تقدیم خدایان کردند موجب رفع خشم و جلب عنایت آنها شد.

نسخه سومری اسطوره نام این نوح بین‌النهرین را زی‌سودرا<sup>+</sup>؛ و نسخه اکدی آن اوتناپیش‌تیم<sup>+</sup> ذکر می‌کند، اما جز نام در پاره‌یی جزئیات دیگر هم بین احوال او با آنچه در باب همتای عبرانی وی مذکور است تفاوت هست. از جمله آنکه وی،

+ Ea, Shemesh Nepeshtim, Nisir, Zi- Sudra, Utnapishtim

برخلاف یوح، بعد از زخمی شدن و عمر اندکی می ماند و در نهایت آغاز می کند.

مطوره هر چند در روایت سومری به قصه پیوسته است، در آیه آن که در روزگار متأخرتر حفظ شده است پس یوح از چشم آیه رسیده را موجد تمدن و مدح آن قوم پرومی در آیه بعد از طوفان نشان می دهد. حمزه گیل گمشده<sup>+</sup> هم که پس اسطوره در آن سرمناسبت قصه بی اسطوره ای به آن می آید متضمن قدیمترین اسطوره رومی در باب حسهوی عمر اندکی است. اسطوره طوفان در روایت سومری از بسیاری جهت با آنچه در عهد عشق (پیدایش ۱۱-۱۲) در باب یوح و طوفان او مذکور است مشابهی دارد، و این حال حاکی بر وحدت رومی در بین مورد از حالت مورخ دور از شرط حرم به نظر می آید.

طوفان آن است که اسطوره طوفان در برد بسیاری اقوام عالم، به تمدنهایی در خزند و اشک، شایع است. اما چنان می نماید که آن را باید تنها متضمن صورت اسطوره ای یک واحده سبیل و طوفان که در زمان عیسی و حیطه تاریخ اتفاق افتاده است تلقی کرد. به احتمال قوی یک مفهوم رومی اسطوره باید متضمن این معنی باشد که دنیا بر اثر گناه و حقد، به چشم آیه دچار می شود و محکوم به فنا می گردد، اما چون بدون نسل وجود دنیا هم ممکن تحقق ندارد، چندی بعد دینی تازه ای جای آن را می گیرد و انسان باز در یک دور تازه زندگی کهنه خود را آغاز می کند [۱۰۹]. اینکه چنین اسطوره ای مراسم تذکری برجای نگذاشته باشد البته قابل درک است، چون تذکار معصیت و مصیبت در حیات دینی اقوام خوشبختی چندان بدرد، و اینکه عمداً به دست فراموشی سپرده می آید بیزن حدی از آن روست که تعقیب دینی فراموش شده و از بین رفته دارد و دنیایی که حی آن را گرفته است نمی تواند به تذکر آن علاقه ای داشته باشد.

اسطوره یونانی پرومتهوس<sup>+</sup> هم ضمن توجیه پدیده های دیگر، از جمله داستان حقیقت زن را تبیین می کند که ر پیدایش او دینی خدایی و ورغ از دغدغه مردها تبدیل به دنیایی آکنده از شور و شرم می شود. قدیمترین صورت آن در روایت هزیودوس<sup>+</sup> (تئوگونی<sup>+</sup> ۵۸۵-) نقل است و شاید هم از ضربت شعرانه ای حلی نباشد، اما چنان

<sup>+</sup> Gil- Gamesh, Prometheus, Hesiodus, Theogony

می‌نماید که یونانیان هم مثل عبرانیان در وجود این حوای یونانی کنجکاوی و وسوسه‌های مشکل‌آفرین جنس لطیف را به عنوان هدیه‌یی الهی برای کفاره لذت و آسایش خویش تلقی می‌کرده‌اند و او را به همین سبب - خاصه که خدایان هر یک چیزی از خود در وجود وی به ودیعت نهاده بودند - به نام «تمام هدیه‌ها» (پاندورا)<sup>+</sup> خوانده‌اند.

پرومتئوس، به خاطر تأمین حیات و روح در انسانی که خود از گل ساخت، آتش آلهه را دزدید و در مورد تقسیم سهم ذبایح قربانی هم با حیل‌هایی که به نفع انسانها به کار برد زئوس خدای خدایان را در مقابل انسان مغبون کرد. خدایان یونان برای اینکه از او انتقام بکشند در صدد برآمدند خود وی و انسانهایش را دچار یک عذاب دایم - اما دلخواه و اجتناب‌ناپذیر - سازند، از این پاندورا حوای یونانی و نخستین زن در عالم اساطیر قوم را به وجود آوردند و به پرومتئوس هدیه کردند. اما پرومتئوس (= پیش‌اندیش) عاقلتر از آن بود که با قبول پاندورا خود را در دامی که خدای خدایان برایش تعبیه کرده بود بیندازد. اما برادر گندفهم وی که نه پیش‌اندیش بلکه پس‌اندیش (= اپی متئوس)<sup>+</sup> بود، غافلانه تسلیم جاذبه زیبایی این «هدیه» خوش‌ظاهر گشت و او را پذیرفت.

پاندورا از مشاهده جعبه‌یی اسرارآمیز و جالب که نزد اپی متئوس از جانب برادرش پرومتئوس امانت بود و وی متعهد بود هرگز آن را نگشاید وسوسه شد، و چون کنجکاوی زنانه‌اش بشدت تحریک گشت آن را گشود، اما از میان آن هزاران شر و بلا بیرون پرید که عالم را به گونه‌گونه محنت مبتلا ساخت. با این حال در درون جعبه یک چیز باقی ماند که از نومییدی انسان مانع می‌آمد - آرزو. بدین گونه پاندورا با وسوسه و کنجکاوی مقاومت‌ناپذیر زنانه خویش دنیای مردان را، چنانکه هزیودوس خاطرنشان می‌کند (تئوگونی / ۵۹۲ ~)، از انواع محنت و بلا پر کرد. قصه در عین حال توجیه کینه‌جویانه و قهرآلود تهدیدی است که بر کنار ماندن از آن پرومتئوس پیش‌اندیش را باید ناچار مورد خشم و تهدید شدیدتری از جانب زئوس کرده باشد - عقوبت عقاب جگرخوار.

البته اسطوره‌هایی هم هست که تا حدی به توجیه تعلیم اخلاقی ناظر به نظر می‌رسد. از این جمله است قصه تانتالوس<sup>+</sup> که هر چند مثل پرومتئوس فناپذیر است اما

+ Pandora, Epimetheus, Tantalus

بار مثل او به خاطر آنکه از تربیت جودانگی خویش سوءاستفاده می‌کند و از خورش خدایان می‌دزد و به فناپذیران می‌دهد به عقوبت الهی محکوم می‌شود، چنانکه تا ابد درون آب معلق می‌ماند، و با آنکه آب همه جا در اطراف وی موج می‌زند و درخت میوه‌داری شاخه پربارش را بر سر وی آویخته است، وقتی محکوم تشنه آهنگ رفع تشنگی می‌کند آب از وی دور می‌شود، و چون از گرسنگی به چیدن میوه دست می‌یازد باد آن را از دسترس وی دور می‌سازد، و بدین حال با آنکه حیات جاودانه دارد تا ابد همه عمر گرسنه و تشنه می‌ماند و بدین سان جریمه نافرمانی نسبت به خدایان را با تحمل عذابی سخت می‌پردازد.

این اسطوره و نیز قصه سیزیفوس (سیزیف)<sup>+</sup> در عین حال شدت قهر و خشونت عاری از شفقت آلهه را نسبت به کسانی که مورد خشم و قهر آنها باشند نشان می‌دهد. سیزیفوس پادشاه افسانه‌یی کورینتوس<sup>+</sup> و پدر اودیسیوس<sup>+</sup> قهرمان کتاب معروف هومیروس بود. وی که در حيله‌گری و گریزی همتا نداشت مکرر با اعمال خویش خدایان را به خشم آورد. گویند حتی وقتی مرگ به سراغ او رفت وی آن را توقیف کرد و به بند و زنجیر کشید و تا آنگاه که آرس (مارس)<sup>+</sup> خدای جنگ موفق به رهانیدن وی از بند سیزیفوس نشد مردم همه جا از مرگ در امان ماندند. معه‌ذا بعد از مرگ به سبب ناخشنودی که خدایان از کردار وی داشتند در دوزخ (هادس)<sup>+</sup> او را به عذابی سخت محکوم کردند: وی در آنجا محکوم شد هر روز صخره‌یی عظیم را تا قله تپه‌یی بلند به بالا بغلتاند و چون سنگ به بالا رسید دوباره به اعماق دره پرتاب شود. و او ناچار گردد دوباره صخره را تا بالای قله ببرد و این کار تا ابد هر روز تکرار گردد، و این کار بیهوده عذاب دشوار ابدی وی باشد که جریمه گناهانش محسوب آید. قصه البته اسطوره‌یی است که قسمتی از آن به مرز تاریخ افسانه‌یی باز گشته است، اما به احتمال قوی اصل آن ناظر به توجیه و تبیین شدت خشم آلهه و تحذیر از تحریک ناخشنودی آنهاست که به هر حال جنبه اخلاقی و تعلیمی دارد و قهر آلهه را سخت و مهار ناپذیر نشان می‌دهد که در غلیان خشم عقوبتهای سخت بر انسان می‌رانند، و چون خشم آنها به آسانی تسکین نمی‌پذیرد انسان نباید در مقابل آنها به مقاومت و چاره‌جویی بپردازد بلکه در پیتی اراده آنها تسلیم شود و با جلب نظر کاهنان و به جا آوردن مراسم آنها را از

<sup>+</sup> Sisyphus (Sisyphe), Corinthos, Odysseus, Ares (Mars), Hades



## اعمال خشم و انتقام بازدارد.

تعدادی از اسطوره‌ها منشأ مراسم و اعیاد رسمی یا رمزی و پاره‌یی دیگر متضمن توجیه مراسم و آداب جاری و رایج است. بدین گونه بخش عمده‌یی از حیات دینی اقوام عالم در اساطیر آنها مجال تبلور پیدا می‌کند و البته در نحوه تکوین آنها تفاوت مدارج فرهنگ اقوام و اختلاف اقلیم محیط و طرز معیشت آنها نیز انعکاس دارد. چنانکه مراسم مربوط به جشن محصول در زندگی روستایی یونان باستانی وقتی در جامعه شهرنشین آتن ادامه می‌یابد البته متناسب با طرز معیشت جدید تبدیل پیدا می‌کند. اینکه رسم تقدیم قربان به آلهه مشترک آریایی در مهاجرت آنها به سرزمین هند و سرزمین ایران تفاوت بیابد نیز نقش اختلاف اقلیم را در تحول مراسم، برای مورخ قابل درک می‌سازد.

در بین این مراسم و اعیاد رسمی و عمومی آنچه مربوط به آیین باروری و برداشت محصول و میوه می‌شد به دوره حیات شبانی و روستایی اقوام ارتباط داشت و غالباً مبنی بر تذکر یا نمایش مرگ و زندگی دوباره آلهه باروری بود. در اکثر آنها بازمانده‌یی از مراسم نیایشهای توتمی که با محاکات و تقلید از حرکات و اصوات توتم اتحاد با آن و افزونی نعمت و فراخی وابسته به آن را آرزو می‌کرده‌اند نیز پیداست.

از این جمله مراسم مربوط به تموز و عشتار، که از بابل و آشور طی هزاره‌ها به سوریه و قبرس و از آنجا به یونان و روم راه یافت، جریان مرگ و تجدید حیات نباتات را توجیه می‌کرد. اسطوره تموز از بین النهرین و سوریه تا یونان و آسیای صغیر، همه جا به صورتهایی مناسب با اقتضای اقلیم و طرز معیشت تفاوت‌هایی پیدا کرد [۷۱۰]. در حقیقت گویی مراسم سحر و جادوی باستانی متداول در نزد اقوام بدوی را، که برای اطمینان از تجدید برکات خاک در گردش سال و تأمین از بازگشت حیات نباتات در دنبال زمستان و سرما سابقه‌یی دیرینه داشت، در نمایش تعزیه‌گونه مرگ و حیات تموز - که با نام آدونیس<sup>+</sup> مأخوذ از لفظ سریانی آدون<sup>+</sup> به معنی خدا هم شهرت یافت - در بخش عمده‌یی از سرزمینهای اطراف مدیترانه صورت مراسم رسمی و دینی گرفت [۷۱۱]، چنانکه اسطوره تموز هم با بعضی دستکاریهای ضروری همه جا به صورتی مشابه وسیله توجیه آن گشت. آنچه در یونان و روم از فالوس و پریاپوس<sup>+</sup> در پاسداری گله و نگهداری از باغ و محصول نقل یا بوجهی نمایش می‌داده‌اند نقش نرینه انسانی را در امر

<sup>+</sup> Adonis, Adon, Phallus, Priapus

باروری توحیه می‌کرده است [۷۱۲]. این ضرورتی ارآت تن سلی مرد، در حش معروف به دورگاپوجا،<sup>+</sup> نزد هندوان با اجرای مراسم خاصی که کراحت و قباحت آن غالباً نزد بیگانگان مایه نفرت به نظر می‌رسد، در واقع صورتی از تکریم باروری در گله و انسان است، اسطوره‌یی که ارتباط آن را با بیایس خدای شیوا مربوط می‌کند نمونه‌یی است از نقشی که کاهان قوم را همه جا برای جلب توجه عوام تا حد سقوط به قیایح اعمال آماده نشان می‌دهد [۷۱۳].

مراسم مربوط به دیونیزوس هم، که تراگودیا<sup>+</sup> (تراژدی) یونان باستانی بنا بر مشهور از آن مایه گرفت، از نوع آداب بیایس آلهه رویش سات و تحدید حیات بود. دیونیزوس که ظاهراً در اصل از آلهه اقوام تراکیه بود در یونان به عنوان یک فرزند زئوس تلقی گشت و به مثابه خدای رویش گیاه مورد نیایش واقع شد. اسطوره‌یی هم که در این زمینه در باب وی نقل می‌شد و وی را خدای شراب و موسیقی هم می‌ساخت داستان او را متضمن رنج و مرگ و بازگشت به حیات نشان می‌داد که رمز پژمردگی و مرگ گیاه و زمستان و تجدید حیات او در تجدید سال یا در برداشت محصول به شمار می‌آمد. به علت آنکه وی مخصوصاً خدای رز بود، مستی و خلسه و بی بند و باری هم که از لوازم و آداب باروری محسوب می‌شد در مراسم نیایش او نقش خاص پیدا کرد، و بعدها که با اوزیریس مصریان و باکوس<sup>+</sup> رومیان نیز اتحاد هویت یافت در مراسم رمزی اهمیت بیشتر پیدا کرد، و همراه با آیین آدونیس و آتیس<sup>+</sup> و سی بله<sup>+</sup> (کوبله) در قلمرو روم باستانی رنگ خاصی به بقایای مراسم رمزی داد.

مراسم رمزی<sup>+</sup> در واقع نمایش دادن اسطوره در تاریخ و پیوند زدن زمان عینی با زمان ذهنی - لا اقل در مدت اجرای آیین نمایش به شمار می‌آمد. شور و هیجان آن هم غالباً به وجد و شکر و خلسه‌یی منجر می‌شد که نوعی تجربه عرفانی بود و حیات دینی را در وجود اصحاب به اوج مَدّ ممکن می‌رسانید. رمزی که در ورای ظاهر نمایش بود سری مضمون تلقی می‌شد که جز برای کسانی که با آداب و ترتیبات خاص در حلقه اصحاب رمز<sup>+</sup> تشرف<sup>+</sup> حاصل کرده بودند مکشوف نمی‌شد، اما کشف آن رمز به اسطوره‌یی که مراسم رمزی متضمن نمایش آن بود معنی خاص می‌داد و مراسم رمزی را در صورت و

<sup>+</sup> Durga- Puja, Tragodia, Bacchus, Attis, Cybele, Mysteries (Mysteres).

Mystai, Initiation.

معنی از مراسم رسمی و عمومی ارباب دیانات جدا می‌کرد. به هر حال این مراسم که از جمله در یونان باستانی شامل آیین نمایشهای التوزیس (الیزه)<sup>+</sup> و اورفئوس (اورفه) می‌شد در ضمن نمایش اساطیر عامیانه شامل تعلیم ستری بر سبیل رمز بود و غالباً با القای اسرار ورای ظاهر، ترکیهٔ نفوس و آمادگی جهت بقای بعد از موت و ارتباط و اتحاد با عالم ماورای حسی را برای اصحاب رمز قابل حصول می‌ساخت.

از این جمله آنچه یونانیان اسرار التوزیس می‌خواندند در دوران تاریخ در عهد پریکلِس در شهر آتن و تحت نظر گزیدگان و با اشراف کاهنان معابد انجام می‌شد. کسانی که به حکم سابقه «تشریف» حق شرکت در این مراسم را واجد بودند و اصحاب سیر خوانده می‌شدند بعد از اجرای مراسم تطهیر همراه با مشعلهای افروخته شبگاهان از محل تجمع خود در آتن با تشریفات خاص به سوی محلی به نام التوزیس حرکت می‌کردند و آنجا در مراتب متفاوت در مراسم و آیینهایی که شامل رقص و سرود و نمایش بود شرکت می‌نمودند و فوز به حضور در این مراسم را متضمن دست یافتن به برکت دنیوی و سعادت اخروی تلقی می‌کردند. در مراسم ستری دیگری که به نام اورفئوس منسوب بود و ظاهراً از مصر و تراکیه به یونان آمده بود شامل جنبهٔ معنوی قویتر به نظر می‌آمد و شاید فلسفهٔ اخلاقی و رهبانیت نصارا تا حدی از آن متأثر بوده باشد. مراسم رمزی اورفئوس که اصحاب فیثاغورس هم تحت تأثیر آن بودند متضمن الزام پرهیز و به جا آوردن تطهیر و تزکیه بود، هدف آن هم طهارت روح و نجات از کیفرهای اخروی به شمار می‌آمد. از مراسم و آداب مربوط به اورفئوس و اصحاب فیثاغورس بقایایی در آیین نصارا و شباهتهایی در بعضی آداب صوفیه باقی است. آیینهای مربوط به مراسم رمزی در اواخر دوران شرک در یونان و روم متضمن تلفیقی از عقاید و رسوم مختلف بود که در برخی موارد نیل به نجات نهایی را در مراتب عالی تا آنچه مرحله «تأله» خوانده می‌شد برای اصحاب سیر ممکن می‌شمرد.

مراسم رمزآمیزی که مقارن ظهور عیسی مسیح و اندکی بعد از آن در روم و مخصوصاً در ایالات شرقی آن رایج بود، هر چند با مراسم ستری یونان باستانی هم مربوط بود، در شکل رایج در این عصر غالباً بازماندهٔ پاره‌یی مناسک نیایش در نزد اقوام مختلف سوریه و مصر و آسیای صغیر به شمار می‌آمد و اکثر نیز با نیایش آلههٔ باروری و مراسم

+ Eleusis (Elysée)

معابد از آنها بهره مادی حاصل می کرد و دوام وجود خود را به آنها مدیون بود.

در صورتی که حد سرخی روم بود، مراسم مرگ و رست حیرت به معنای سرخه قوم  
 در شهر در مکان مراسم روم (دوس) - که صورت یو. سی صاف خوب صورتی حیرت  
 ماحول را دور به معنی حد بود - رست و مرگ و رست و موی را تصور می  
 - صورت حیرت به معنی حد بود. این مراسم که مدتها در مدینه رست می شد مرگ و  
 رست حیرت به معنی حد بود. این مراسم که مدتها در مدینه رست می شد مرگ و  
 روحانی می کرد. روستا، که سرخی تصویر روم و رست در مدینه رست می کرد در  
 کوزه وید\* (هامورفورس\* ۲۹۱۱۰ - ۶۰۱۰ - ) گفته می شد. به دست مرگ، در  
 مدنی که در دسی روبروسی محسوس بود. عینس موجب فساد روستا و حدت به دست  
 شده بود. وقتی به حکم روستا رست دیم رهایی یافت و مقبره شد حیرت ارمات را  
 در دسی روبروسی سر برد، در گشت وی به روی رست دست را که یکی در عرای و  
 سر و سی شور و حدی از عشق و حیرت بود دور به رستگی بحشید و بدین گونه اسطوره  
 عمومی تحدید حیرت که در بعد از حیرت رست سی آبه در درون حاک تحس می کرد.  
 حیرت تحدید حیرت وی که رست «ادونیس برحمت» آغاز می شد مراسم رست مربوط  
 به به بیش اسطوره وی را شور و حدی روحانی می دد [۶۱۴]. داستان رست حیرت و به  
 صورتی که در روم و یونان رایج بود به احتمال قوی از اسطوره اوزیریس مأخوذ بود، اما  
 شکل عمومی مراسم او که شامل بوجه و تعزیت می شد مخصوصاً در بین ریان در سوریه  
 رواج بسیار داشت با آداب و مراسم خاص.

مراسم نیتش و آداب جشن سی‌بسه و آتیس را آسیای صغیر به روم وارد شد، چه که آیینهای مربوط به جشن و نیتش مبتدا هم از همین طریق در قمر و روم تا نواحی شمال اروپا نشر و روح پیدا کرد. سی‌بسه (کوبه) که از قدیم (هرودوت ۵/۱۰۲) مادر خدایی محبوب در آن ضوای شمرده می‌شد در روم و یونان هم با سطوره‌های مختلف مورد نیتش واقع گشت. به هر حال اسطوره او را اسطوره آتیس که محبوب و نامزد او بود به هم در آمیخت و موجب ایجاد مراسم نیتش خاص شد. سی‌بسه برای اهل روم هم مثل

## + Ovid, Metamorphosis



مردم فروگه<sup>+</sup> در آسیای صغیر، به عنوان «مأم بزرگ»<sup>+</sup> مورد نیایش بود و آتیس محبوب او هم در بازگشت از مردگان تجدید حیات دنیای نبات را تجسم می‌داد. کاهنان سی‌بله، که به اقتضای اسطوره آتیس و به تقلید او که خود را خصی کرد خویشان را همچنان اخته می‌کردند، در مراسم مرگ وی نوحه و زاری به جامی آوردند و روز بعد رستاخیز او را جشن می‌گرفتند و شمایل «مأم بزرگ» را با عنوان «خداوند گار ما»<sup>+</sup> در میان موکبی از جمعیت انبوه در شهر می‌گردانند. مراسم غالباً از پانزدهم ماه مارس آغاز می‌شد و تا ده یا سیزده روز ادامه داشت. آیین سی‌بله و مراسم آن از روم به نواحی غربی اروپا از جمله در نزد مردم گالیا (گل) نیز شایع شد. قسمتی از مراسم مخصوصاً جنبه رمزی داشت و متضمن تبیین و توجیه ابدیت روح و بازگشت آن به قلمرو آتیس و سی‌بله می‌شد و از بعضی جهات نیز متأثر از مراسم میترا به نظر می‌رسید.

آیین میترا<sup>+</sup> بدان‌گونه که در اوایل عهد مسیحیت در قلمرو روم نشر شد با مراسم نیایش میترا در نزد مزدیسنان تفاوت داشت و از جمله با بعضی عقاید سامی و پاره‌یی عناصر از دیانات رایج در آسیای صغیر آمیخته بود [۷۱۵]. معه‌ذا برخلاف آنچه بعضی محققان ادعا کرده‌اند، احتمال آنکه این مراسم به ایزد دیگری جز میترای قدیم هند و ایرانی مربوط بوده باشد نیز بهیچ وجه قابل تأیید نمی‌نماید [۷۱۶]. مراسم رمزی میترا اولین بار ظاهراً یک قرن قبل از میلاد از آسیای صغیر در قلمرو روم شایع شد و مقارن قرن اول مسیحی در بخش عمده حوزه مدیترانه از سوریه تا اسپانیا رواج قابل ملاحظه داشت. در پایان قرن دوم امپراطور کومودس<sup>+</sup> به حوزه پرستندگان وی «تشریف» یافت و یک قرن بعد دیوکلسیان در نواحی دانوب برای آن معبدی عظیم به وجود آورد. امپراطوران روم مدتها وی را حامی امپراطوری خویش تلقی می‌کردند و در قرن چهارم میلادی سلطه وی بر حیات دینی روم تا حدی بود که احتمال می‌رفت بر تمام ادیان حوزه امپراطوری فایق آید. به هر حال آیین میترا آیین جنگجویان بود و برخلاف آیین سی‌بله به مردان اختصاص داشت، و که گمان می‌کرد این ایزد جنگجو که زنان را در مراسم نیایش خود نمی‌پذیرفت و خود از ارتباط با زنان اجتناب داشت، روزی در سرزمین خویش نام خود را به زنان بدهد؟ مدارج تشریف در آیین میترا شامل هفت مرتبه می‌شد که با سیر استکمالی نفوس و پیروان تناسب داشت. بعضی مراسم آن مثل تعمید

<sup>+</sup> Phrygia, Magna Mater, Nostra Domina, Mithras, Commodos

و تدوین عذای مشترک به آنچه بعد از برد مسیحیان اولیه بر شایع بود شایع داشت، معهدا بر خلاف مسیحیت، آیین میترای از اول در بین طبقات شکری و سرداران و اشخاص مرفه رایج شد و حدت طبقات فقرا و بدگان و بیگانه‌گان برای مسیحیت بقی ماند. مراسم تشرف و آیین بدیس آن که در عارف و معکله انجام می‌شد عذای هول می‌کرد و در تفسیرهای رمزی دطر به تصفیه دص و ره‌بسی از عده اهول بود. اما البته به اندازه مراسم ایریس و آدونیس و سی به موجب حبس حسادت نمی‌شد و مسیحیت را اخذ قسمتی از مراسم این ادیان اخیر توانست بر آیین مترا غلبه نهایی حاصل کند. بقایای معابد مترا که هنوز در تمام قمر و روم حتی نواحی شمالی حوزه امپراطوری انقاص آنها بقی است شش‌ه‌بی از حیثیت و محبوبیت این ایرد معنوب شدنی در برد سرداران رومی است، با این حد مسیحیت را انشاری که در بین طبقات فقیر و محروم پیدا کرد سرانجام این آفتاب طلوع را به وسیله الهات پیچیده و ایرتود خود مغنوب ساخت. و شاید اگر مسیحیت به وجود نیامده بود به احتمال قوی روم و دنیای امپراطوریتش در دست میترای باقی مانده بود [۷۱۷].

معهدا میترای در سرزمین مردیسان که یک یشت اوست (مهریشت) را به بیایس او اختصاص داد به حای این گونه مراسم رمزی مراسم عمومی جشن مهرگان (میتراکا، المهرجان) را به وجود آورد که با نوروز فروردین دو جشن بزرگ سال مزدایی به شمار می‌آمد [۷۱۸]. در واقع نوروز متضمن خاطره خنقت اولین انسان و مهرگان رادروز مشی و مشیانه از نطفه گیومرث محسوب می‌شد [۷۱۹] و بدین سان با اسطوره‌های نخستین انسان و نخستین فرمانروا مربوط بود. اهمیت مراسم هر دو جشن در دستگه فرمانروایان نیز از همین رب بود، خاصه که بر وفق اساطیر، مهرگان منسوب به فریدون بود و نوروز منسوب به جمشید. هر دو از نمونه‌های نخستین انسان و نخستین فرمانروا. بعلاوه بر وفق آنچه از اصحاب تأویلات فرس - گردآورندگان زند اوستا - نقل می‌شد، مهرگان خاطره نهایت حد رشد قوه نامیه را در نبات و حیوان متضمن بود و به همین جهت رمزی از انتهای عالم به شمار می‌آمد، چنانکه نوروز آغاز رشد و تاسل آنها را شامل بود و رمزی از ابتدای عالم بود [۷۲۰]. همچنین نوروز و مهرگان هر دو متضمن خاطره پیروزی پهلوان فرمانروا بر اژدهای پتیاره‌بی بودند که موجب تهدید حیات عالم می‌شد. مهرگان خاطره روزی که فریدون (ثرثونا)<sup>+</sup> به یاری فرشتگان بر ضحاک (اژدهاک) پیروز شد، و نوروز خاطره

روزی را احیا می‌کرد که جمشید (یمه خشته<sup>+</sup>) دارنده رمة خوب به دنبال نزول باران و دفع وبایی که از خشکسالی در قسمتی از قلمرو وی روی داد، بر تخت نشست و بر جادوی دیو غلبه پیدا کرد [۷۲۱].

اینکه بر موجب آنچه از بندهشن نقل است پارسایان مزدیسنان در حوالی دریای مقدس کسوه<sup>+</sup> (هامون) دختران خود را برای دریافت نطفه موعودهای سه گانه زرتشت در روزهای مهرگان و نوروز در آب آن دریا برای غسل و تطهیر می فرستاده‌اند [۷۲۲] تجانس و پیوند این دو عید ایرانی و اهمیت آنها را در حیات دینی مزدیسنان نشان می‌دهد. در واقع نه فقط ایام مهرگان یادآور نزول فرشتگان برای رفع ازدهای سه پوزه (ضحاک) به یاری فریدون بود، بلکه ایام نوروز فروردین هم هنگام نزول فروهرها در عالم سفلی محسوب می‌شد [۷۲۳]. از این رو اقامه آنها اهمیت قابل ملاحظه‌ای در حیات دینی داشت و در واقع هردوشان جشن سال شمرده می‌شدند.

در بین مراسم نوروز، رسمی بود که بر حسب روایات، بیست و پنج روز پیش از عید، بر روی ستونها و در اطراف سرای فرمانروایان، در دوازده ظرف گلین حبوبات مختلف می‌کاشته‌اند و در ششمین روز عید (بعد از یک ماه) با تشریفات خاص حاصل آنها را بررسی می‌کرده‌اند و از روی مقدار رشد دانه حاصل احوال کشت سال جاری را برای آن نوع محصول حدس می‌زده‌اند [۷۲۴]. رسم مشابه دیگر که به موجب آن هفت گونه دانه در ایام نوروز می‌کاشته‌اند و از طرز رویدن آنها در باب کشت آینده فال می‌زده‌اند [۷۲۵]. همچنین دوازده روز بلافاصله بعد از اول سال را به جشن و تفریح می‌گذرانده‌اند و احوال آن روزها را نشانه‌ی از احوال دوازده ماه سال تلقی می‌کرده‌اند. این جمله جنبه کشاورزی این جشنها و ارتباط آنها را با مراسم مربوط به کشت و باروری نشان می‌دهد. رسم اخیر تا حدی یادآور دوازده روز فاصله بین میلاد مسیح و عید تجلی در نزد نصارا است و چنان می‌نماید که بین آنها باید رابطه‌ی بوده باشد. رسم کشت حبوبات در ظرف گلین و بر روی ستونها را هم، که در دستگاه پادشاهان بیشتر به آن توجه می‌شده است، می‌توان با مراسم مشابه در جشن آدونیس مقایسه کرد که طی آن در ظرفها یا سبدهایی آکنده از خاک انواع نباتات را می‌کاشته‌اند. آنها را روی پشت بامها می‌گذاشته‌اند و به نام «باغهای آدونیس»<sup>+</sup> می‌خوانده‌اند و یک هفته بعد از کشت هم

<sup>+</sup> Yamaxshaeta, Kasava, Garden of Adonis

حاصل آنها را وسیلهٔ قتل در دست آمده تنفی می‌کرده بد. تفاوت در مدت کشت در یک ماه یا یک هفته - که صورت حس در بعضی روایات ایرانی بر هشت هفته ناشی از تفاوت اقصای اقلیم است و به هر حال شهادت مراسم قتل ملاحظه است [۱۲۶]. از بررسی و مقایسه آداب و عهدها، ارتباط حش بهار ایرانی با مراسم کشت و رروزی معمول برد اقوام بدوی محقق می‌شود. از جمله در رسم هدا و توزیع تخم مرغ رنگ کرده به کودکان و جوانان، که نظیر آن در مراسم عید فصح در برد مسیحیان بلکان و نواحی دیگر هم معمول است. می‌توان نقش تخم مرغ را به عنوان زمر و نماد اسطورهٔ حنمت و شادمانی ارتباط رسم را تعریف و تحدید حدظه با اسطورهٔ حنمت عالم تنفی کرد. نظر این ضرورت تنفی در مورد مسیحی معمول در تعبد یونانی و هندی هم هست [۱۲۷].

حالت است که عید بهار یهود موسوم به پوریم<sup>+</sup> (پوریم = فرعه) که برد آنها به یاد رهایی قوم از تهدید فربه گونهٔ یک توطئهٔ قتل عام قوم در ایران، با تجلیل استرومردحا و لعن و طعن هادان برگذار می‌شود به نحوی مسهم، و مخصوصاً به شکل منداون آن در پس یهود ایران عهد ساسانیان، با عید بهار ایرانی (سورور) مربوط به نظر می‌رسد. عید فصح (پسخ)<sup>+</sup> آنها نیز که به یاد خروج قوم از مصر انجام می‌گردد، لااقل به شکلی که در برد نصرا یدیرفته شده است و با مصلوب شدن عیسی مسیح و قیام او از مردگان تقرر دارد، ظهراً تحت تأثیر مراسم مربوط به اعیاد اعتدال ربیعی<sup>+</sup>، از جمله نوروز، به یک عید رستاخیز عام و تجدید حیات عالم مربوط می‌نماید.

البته اینکه پرهیزی از مواسم و اعیاد نصرا با آنچه برد قوم یهود معمول بوده است به نحوی تطابق و ارتباط دارد بی‌شک ناشی از آن است که خواریان و رسولان عیسی مثل خود او در محیط دینی یهود نشو و نما کرده‌اند، معیناً چون قیام عیسی از مردگان بر وفق اعتقاد قوم رور بعد از «سبت» بود آیین مربوط به یوم سبت یهود را نصارا در یوم آحد - یکشنبه - می‌گیرند و روز خداوند نیز می‌خوانند. در موارد دیگر هم اعیاد مأخوذ از یهود توجیه و تاریخ دیگر یافته‌اند. اعیاد عمدهٔ خاص نصارا، غیر از فصح که در آن با یهود تا حدی اشتراک دارند، از جمله شامل عید میلاد مسیح، عید بشارت به مریم و عید خمین (بنطیقسطی)<sup>+</sup> که در دنیا یک صوم و پرهیز هفت هفته‌یی (شبعوت)<sup>+</sup> برگزار می‌شود نیز هست، و البته کلیساهای مسیحی شرقی و غربی در مواسم و مراسم این اعیاد

+ Purim, Pesach, Spring Equinox, Pentecost, Shabaut



اختلافهایی دارند، معهذا در اکثر موارد چنان می‌نماید که قوم، در صورت ظاهر مراسم مسیحی، غالباً اعیاد قدیمتر عصر شرک رومی و سریانی و یونانی را به نحوی حفظ کرده‌اند و غالب این اعیاد باقیماندهٔ مراسم رمزی و غیر رمزی باستانی است که ارتباط دادن آنها با نام عیسی و مریم موجب استمرار آنها شده باشد.

با آنکه تعدادی از اعیاد و مواسم نصارا مأخوذ از مراسم یهود است، اعیاد و مراسم عمدهٔ یهود در تورات هم از احتمال الحاق بعدی خالی نیست، و گویا غالباً مدتها بعد از استقرار قوم در اورشلیم و از آداب و رسوم رایج در ارض کنعان و فلسطین اخذ شده باشد. در واقع عید فطیرک (مزوت)<sup>+</sup>، عید شبعوت (هفته‌ها) و عید سقوت<sup>+</sup> (سایبانها)، که از طریق خلط افسانه با تاریخ، به حوادث مربوط به خروج از مصر و آوارگی درتیه مربوط می‌نماید، ظاهراً ارتباط آنها به آن ادوار اساس درست ندارد و بعدها برای توجیه دینی در ضرورت اقامهٔ آنها به وجود آمده باشد. هر سه عید ظاهراً در اصل اعیاد مربوط به کشاورزی بوده است و بی‌آنکه در اصل تاریخ معین و ثابتی داشته باشند به مناسبت مواسم مربوط به کار کشاورزی در اوقات مناسب بر حسب تفاوت اقلیم و به دست آمدن محصولات کشاورزی برگذار می‌شده است.

از این جمله عید فطیرک مربوط به آغاز برداشت حاصل جو، و شبعوت که پنجاه روز بعد از آن بوده است و به همین مناسبت خمسین (بنطیقسطی) هم خوانده می‌شده است به مناسبت برداشت محصول گندم انجام می‌شده است، چنانکه عید سایبانها هم جشن مربوط به انگورچینی بوده است که به مناسبت سایبان تاکها به این نام خوانده می‌شده است. این مراسم در اصل ظاهراً اعیاد کشاورزان کنعانی بوده است که عبرانیان هم آنها را، از بابت اجتناب از عدم برکت محصول در صورت عدم رعایت آنها، درخور قبول یافته‌اند. عید فصیح هم که در اول ظاهراً از عید فطیر مجزا بوده است و بعدها بضرورت با آن همعنان گردیده است به احتمال قوی جشن مربوط به ولادت بره‌های احشام و مواشی بوده است که قربان کردن «نخست‌زاده»های احشام هم مثل تقدیم و اهدای نوبر میوه‌ها و محصولات نباتی هم در بین کنعانیان باستانی، به عنوان نشانهٔ تقدیم و اهدای سهم آلهه به آنها، رسمی دیرینه محسوب می‌شده است.

این نخست‌زاده‌های گله را هم که بر وفق رسم قوم به آلهه تقدیم (=قربان)

می نموده اند تا تعجیل و تسلی ساختگی که در هر رمزی از ضرورت کوچهای ششی بوده است دبح می کرده اند و همراه در دن فطیر، که بحث شد بکرانه آن هم شد دیگری را همس امر بوده است، در حالی که اساس سفر می پوشیده اند و خود را آماده حرکت و کوچ شدن می داده اند تناول می کرده اند، و در عین حال خون دبیحه را هم بر در خانه می ریخته اند تا آلهه و ارواح را ارض و آلهه را ورود و تهدید در داخل خانه مانع آیند. رسم چنانکه پیدا است در برد قدمی کنعانیان یادگار دوران ششی و حیات بدوی بوده است. قبل از دوران ده ششی و کشاورزی. بعدها که بین مراسم در نزد یهود مسوب به واقعه خروج قوم از مصر شد ظاهراً بیشتر دطر به این مقصود بود که احد رسوم کهنه کنعانیان را توحیه نمایند و تمسک به این مراسم باستانی را یک رسم احدی خویش و به نحوی مربوط به شریعت موسی و عهد یهوه مربوط بدربد و تخصیص خون دبیحه را هم به آلهه در مراسم خویش ذریعه تشریع به حرمت اکل دم سازند.

اما اخذ و اقتباس رسم فطیر و فصیح از کنعانیان ظاهراً باید به دوره قبل از مهاجرت اولاد یعقوب به مصر مربوط بوده باشد، چنانکه گویی تناول بره نخست زاد در آن دوران نزد کنعانیان و اقوام مجاور از مقوله تناول آلهه توتمی بوده است، و عبرانیان هم در دوره قبل از عزیمت مصر تحت تأثیر این اقوام بره نخست زاد را چیزی از مقوله توتمی خویش تلقی کرده اند و تناول آن را بدانسان که در مراسم توتمی غالباً معمول است به منزله تحکیم و تقویت ارتباط و انتساب با آلهه خویش شمرده اند. این رسم قربان و تناول بره نخست زاد ظاهراً از طریق قبیله راحیل زوجه یعقوب و پدر او، لایان، که گه های خود یعقوب از گنه او و در مقابل خدمات مالیانش اخذ شده بود (پیدایش ۳۰/۴۳-۲۸) نزد اولاد یعقوب، راه یافته باشد [۷۲۸].

رسم تناول بره بعدها در نزد نصارا هم در شکل عشای ربانی صورت تناول نان و شراب را به صورت رمزی از تناول بره خدا، که مسیح در انجیل (یوحنا ۱/۲۹) به همین عنوان تلقی می شد [۷۲۹]، درآورد و به یک رسم توتمی صیغه مسیحی داد و آن را رمزی از اتحاد انسان با مسیح (اول بولس به قرنهای ۱۱/۳۱-۲۴) خویش شناخت. در بین سایر اعیاد یهود، عید رأس السنه (روش هاشنه)<sup>+</sup> در اولین روز آغاز سال قمری است که در دنبال آن یوم کفار (یوم هاکیپوریم)<sup>+</sup> با التزام روزه و ترک هر گونه کار همراه بوده

+ Rosh ha Shana, Yom ha Kippurim

است و متضمن کفاره گاهان و تطهیر معبد و تزکیه نفس تلقی می شده است. همچنین از عید فوریم (چهاردهم ماه آذر) باید یاد کرد که گویند تذکار عدم توفیق هامان نام وزیر اخشورش (خشایارشا) در توطئه‌یی است که برای قتل عام قوم در قلمرو پادشاه پارس طرح کرده بود، و در کتاب استر از اجزای عهد عتیق تفصیلی افسانه مانند در آن باب نقل شده است. در تفسیر نام این عید گفته‌اند (استر ۹/۲۶-۲۴) که چون هامان برای تعیین روزی مناسب که می‌بایست طرح قتل عام یهود به اجرا در آید به قرعه (فور) متوسل شد، تذکار این عید که به دستیاری استر ملکه یهودی و خویشاوند او مردوخای توطئه قتل قوم در آن روز خنثی گشت به این نام خوانده شد. اما توجیه چندان مقبول به نظر نمی‌آید و ظاهراً نام عید و مراسم آن را یهود از یک عید بابلی به نام پورو<sup>+</sup> گرفته‌اند و تأثیر بعضی رسوم عید نوروز بابلی به نام زگموک هم در آن پیداست [۷۳۰]. نام استر و مردخا هم خود نام دو خدای بابل به نام عشتار و مردوخ (مردوک) را به خاطر می‌آورد، و نام هامان هم به عنوان وزیر خشایارشا مشکوک می‌نماید [۷۳۱]. روی هم رفته به نظر می‌آید قصه استر از یک اصل مفقود بابلی مأخوذ باشد که برای حقیقت‌نمایی<sup>+</sup> آن را به عهد اخشورش پادشاه پارس منسوب داشته‌اند و بهانه‌یی برای ایجاد یک جشن بهاری مسرت‌آمیز آکنده از وجد و تغنی ساخته‌اند، و اینکه در ضمن اجرای مراسم نام هامان را هم لعن کرده‌اند از باب مزید حقیقت‌نمایی قصه باشد [۷۳۲]. به هر حال ارتباط اساس عید با دوران اقامت قوم در بابل محقق است و خاطره دوران استیلای پارسیها بر آن سرزمین هم ظاهراً تاریخ تداول رسم این عید را در بین یهود نشان می‌دهد، هر چند نام هامان در مورد «وزیر» پادشاه پارس به احتمال قوی باید در عهد پراکندگی قوم، و از تأثیر اقامت جامعان تورات در مصر - مأخوذ از آقون - وارد داستان شده باشد.

اعیاد و مواسم یهود، که در واقع اکثر آنها مأخوذ از اقوام مجاور، خاصه کنعانیان و بابلیان، به نظر می‌رسد و به همین سبب آنچه در باب ارتباط آنها با شریعت موسی در اجزای عهد عتیق مذکور است غالباً اساس قابل اعتماد ندارد، تقریباً اکثر موارد همراه با جشن و سرور فوق‌العاده عمومی و متضمن تقدیم هدیه و قربان به معبد و کاهنان است. هر چند قربانیهای سوختنی مخصوصاً در مواردی که کل ذبیحه سوخته می‌شد<sup>+</sup> خاص

+ Puhru, Vraisemblance, Holocaust

بهوه بود، اما سدر یوغ فردسی عید به نحوی از بعد عید معد و کهدن آن می‌گفت. از نفل و ایداهم که در دین تقدیم فردسی به وسیله کهن صورت می‌گرفت نتیجه بری کهدن و ریدن عید می‌شد قبل ملاحظه بود. اختلاف هر دو به عنوان ردوین از قدیم (اعداد ۱۶/۳۳) در امر کهنست و زینت خاص پیدا کردند و شک بست که وجود این ضقه عمل عمده دوا و استمرار این عید بود، حظه که این امر برد قوم شانه حفظ هویت تلقی می‌شد. این ضقه در ادور سختی که برای قوم پس می‌آمد به خاطر تأمین استمرار وضع خود در همواره عناصر تدریجی از رسوم اقوام دیگر را احد می‌کرد به ماسنهای تازه برای ایجاد اعداد به وجود می‌آورد. از آن حمله عید افتتاح (حتوکه)<sup>+</sup> بود که عید مشعل افروزی قوم را شامل می‌شد و هشت روز طول می‌کشید، و در واقع تذکر گشایش مجدد معد به دست یهودای مگانی (۱۶۵ ق م) و رهایی قوم زیوغ تسط بودیان سوکی بود. انتفل کثر این اعیاد به نصرا مجموع اعیاد نصرا را بیش از پیش از میراث اعیاد اقوام مختلف از فیقی و کعانی و یودی و ایرانی و رومی و عمرانی و بابلی سرشار کرد.

در نزد مسلمانان مواسم و عید حقه تشریفی دارد و در واقع ملحق به مراسم عادات و ار مقوله آنهاست. دو عید عمده سال مسلمانان - که سال قمری است - عبارت‌اند از عید اضحی (دهم ذی‌الحجه) که عید کبیر (بیوک بایرام) خوانده می‌شود، و عید فطر (اول شوال) که عید صغیر (کوچک بایرام) نام دارد. عید اضحی با مراسم تقدیم قربان همراه است، و مراسم عید فطر از جمله پرداخت زکات فطر را الزام می‌کند - که فدیة نقدی است. در هر دو مورد مراسم خاص صلوات عید اجرا می‌گردد. مراسم مربوط به مولد النبی (۱۲ ربیع‌الاول) ظاهراً در طی قرون نخستین اسلامی متداول شده باشد و اقامه آن همه جا در ضمن مراسم تحیت و منقبت را اظهار مسرت و تهنیت همراه است. عید غدیر هم در نزد شیعه به عنوان تذکر واقعه غدیر خم (۱۸ ذی‌الحجه) با تکریم و تقدیس امام علی بن ابی‌طالب (ع) بر پا می‌گردد، و در بعضی موارد که مراسم آن شور و هیجان شدید مذهبی را برمی‌انگیخته است بعضی از اهل سنت در مقابل آن به اقامه آنچه «عید غار» خوانده شد می‌پرداخته‌اند (۲۶ ذی‌الحجه) که متضمن تکریم ابوبکر به عنوان ثانی انیس



در غار بود، اما برخلاف مراسم عید غدیر هرگز دنبال نشد [۷۳۳]. به هر تقریر در نزد اکثر مسلمین عید فقط شامل قربان و فطر بود و آنها نیز از مقوله اجرای مراسم تشریعی بود، نه تذکار حوادث و رویدادها.

البته تذکار حوادث هم در ایجاد اعیاد تشریعی در بعضی ادیان متضمن نقشی بیش و کم قابل ملاحظه است، حتی در مراسم حج هم چیزی از تذکار احوال بانیان کعبه - ابراهیم و اسمعیل - هست. اعیادی که جنبه تذکاری دارد در نزد غالب اقوام عالم در لحظه‌هایی خاص که احیا یا تذکار لحظه‌های الهی است دنیای عینی انسان را با دنیای ذهنی اسطوره‌یی پیوند می‌دهد و او را به آن گونه اوقات که نفحات الهی، بر حسب عقاید و دیانات هر قوم، درویش می‌نماید باز می‌گرداند.

معهدا دنیای اسطوره هم، که در «زمان ذهنی» جریان می‌یابد، در اساطیر اقوام آغاز و انجام دارد، و در بندهشن‌های اسطوره‌یی خلقت، آغاز آن پیدایش دنیایی است که قیامت نهایی یا دوری - به تفاوت عقاید اقوام مختلف - بدان پایان می‌دهد. از جمله در آنچه ادیان الهی خوانده می‌شود تصویری بندهش‌نی از خلقت، آدم را سرسلسله آفرینش می‌سازد. بدین سان تاریخ، که در پایان دور اسطوره آغاز می‌شود، در این موارد از آدم شروع می‌شود، و غالباً نیز با ظهور یک موعود الهی که می‌بایست خطاها و نارواییهای تاریخ را تعدیل و جبران نماید پایان می‌پذیرد، و با چنین طرحی تاریخ معنی و هدف می‌یابد و در دنبال دنیای اسطوره مجال توالی و استمرار پیدا می‌کند.

در روایت تورات، آدم اولین مخلوق انسانی است، و در انجیل و قرآن کریم هم به همین معنی مذکور است. برخلاف اندیشه آریایی که اولین انسان - گیومرث یا هوشنگ - نخستین بشر و هم نخستین پادشاه محسوب است، در اندیشه سامی، لااقل در نزد اعراب، آدم اولین انسان و در همان حال اولین پیامبر الهی - که تلقی وحی می‌نماید - به شمار می‌آید. اینکه نام وی مأخوذ از ریشه‌یی عبری در مفهوم خاک یا گل سرخ باشد، به نظر می‌آید از رواج یک اشتقاق عامیانه در بین اقوام سامی ناشی باشد. عنوان گلشاه هم که در بعضی مأخذ در باب گیومرث نقل شده است به احتمالی باید انعکاسی از همین معنی باشد. این نکته نیز که بر وفق اشارت تورات، خداوند وی را بر صورت خویش خلق کرد (پیدایش ۱/۲۷)، از طریق حدیث نبوی در بین مسلمین هم شایع است. برای اجتناب از تشبیه و تجسیم، برخی شارحان تورات کوشیده‌اند در تقریر آن به وجود یک «آدم قدیم» که انسان کامل و مظهر صفات الهی باشد قایل

می‌شود. بعضی آن را در معنی حقیقه و ربّ تعالی گرفته‌اند که در حکم تصویر اصل است. در قرآن کریم (۳۰/۲) هم در ربّ آدم به همین معنی حقیقت ربّ است، یک نفر قدیمی در ربّ گفته‌اند می‌تواند مؤیدی بر این توجه باشد [۱۳۴].  
صهرا نصر «صورت» در اصل قول و نظریه آن است که حقیقه حدود در ربّ، در مفهوم مجازی، تصویر و نایب وی محسوب است.

این هم که حدود آدم را بعد از مدبر محبوبات می‌آفریند و بعد از آفرینش این شهکار به صد خویش به روایت تورات (پندیس ۱-۳۱) دست از کار می‌کشد و کار خود را به نظر تحس و عبادت می‌نگرد، آدم را در روایات یهود تاج آفرینش و عبت حقیقت عالم نشان می‌دهد. ولیکن در برد بعد از آدم بدان جهت که ربّ وی در عصا است به حکم الهی به عنوان گناه نخستین موجب هبوط وی و میراث وحدانی احلاف وی شد. و حتی برای کفره آن، تحتند «کنه» حدود و تحمل مصیبت از جانب وی لازم آمد. نام وی در آن حد از تکریه که برد یهود معمول است مقرون است. بر وفق تعبیه بولس (روم ۵/۱۴)، در مدخل آدم اول که آدم خاکی بود آدم سماوی که آدم ثانی است در وجود عیسی مسیح ظاهر گشت، و از نظر تقدم غایت بر فعل وجود وی چنان بر وجود آدم اول مقدم شد که آدم اول نمودگار<sup>+</sup> آدم ثانی به شمار می‌آید، و آنکه به واقع از عیسی مسیح پیروی می‌کند باید آدم اول و آثار و اعمال و احوال او را از خود برداشت به آدم ثانی که احوالت صورت الهی است تشبه و تعقیق واقعی (کولسیان ۹-۱۰/۳) پیدا کند.

نظیر قول نصارا در تقدم غایبی عیسی بر آدم در مورد رسول خدا بر وی نزد مسلمین هم هست — در حدیث نبوی که مخصوصاً نزد صوفیه شایع است، اشارت کنّت نبیاً و آدم بین الماء والطین. آنچه صوفیه در ربّ «حقیقت محمدیه» گویند نیز تقریری از همین معنی در باب رسول خداست. در این باب در بحث از مقالات صوفیه سخن گفته‌ام و اینجا حاجت تکرار نیست [۷۳۵].

معیناً قول به اینکه آدم ثانی در وجود مسیح آنچه را در وجود آدم اول مانع نجات انسان است با فدیّه، یا کفاره‌یی که از تجتد خود و تحمل مصیبت مصوب شدنش می‌دهد، محو و لغو می‌کند تاریخ و سیر آن را در اعتقاد عامه نصارا معنی و جهت

می‌بخشد، و بدین‌گونه رجعت عیسی<sup>+</sup> را در دوره‌یی که در تعبیر اهل اسلام آخرالزمان نام دارد غایت سیر تاریخ می‌سازد. نشانه‌هایی هم که قبل از رجعت او عالم را آگنده از انواع بلاها و آفات می‌دارد در روایات انجیل همچون «آغاز درد زه» (مرقس ۱۳/۲۱-۴؛ متی ۲۴/۳۱-۳؛ لوقا ۲۱/۲۸-۸) تلقی می‌شود. با غلبه او بر دجال<sup>+</sup> و بر مرگ (اول قرن‌تیان ۲۶/۱۵)، مردگان با جسد روحانی<sup>+</sup> حیات گذشته را از سر می‌گیرند (اول قرن‌تیان ۴۴-۴۵/۱۵) و «خلق جدیدی» در عالم آغاز می‌شود. بدین‌سان عالمی که «آدم اول» آن را آغاز می‌کند با رجعت «آدم ثانی» به پایان می‌رسد، و با شروع یک «خلق جدید» جهان هم از وصمت جسمانیت که لازمه «گناه نخستین» انسان است بکلی تطهیر و تزکیه می‌گردد و به روحانیت تام که نتیجه تزکیه از گناه است نایل می‌آید. این سیر تکاملی عالم که با رجعت عیسی مسیح تحقق می‌پذیرد هدف تاریخ را نزد نصارا رهایی از تبعات و عواقبی نشان می‌دهد که سابقه «گناه نخستین» آن را برای اخلاف آدم اجتناب ناپذیر می‌سازد. در عین حال ملکوت خدا که به وسیله عیسی مسیح و در رجعت او تحقق می‌یابد حاصل زهد و تقدس پیروان او به نظر می‌آید، که اعمال آنها در ایجاد آن ملکوت حکم دانه خردلی را دارد که با همه خردی خویش چون کاشته شد می‌روید و شاخه‌های بزرگ برمی‌آورد (مرقس ۴/۲۶-۳۲؛ لوقا ۱۳/۲۱-۱۴؛ متی ۱۲/۳۱). از این قرار تاریخ هدف و غایتی دارد که عبارت از تحقق اراده الهی است. امری هم که اراده الهی بدان تعلق دارد ملکوت عیسی است که عالم را بدانچه کمال آن محسوب است می‌رساند. با آنکه محققان و متألهان قوم در صحت و ضرورت استنباط این معنی از بشارات عیسی توافق ندارند، در اینکه تعلیم عیسی به هر حال متضمن وعده تحقق ملکوت اوست تقریباً تردیدی نیست، و به اعتقاد عامه رجعت عیسی در آخرالزمان آن را قابل تحقق می‌سازد.

در بین مسلمین هم قول به ظهور موعود و تبشیر و انذار در باب علایم آخرالزمان از توجه به هدف و غایت برای تاریخ حاکی است، و برخی اهل تحقیق ضرورت ظهور موعود را ناظر به همین لزوم غایت برای تاریخ دانسته‌اند. با آنکه تعبیر آخرالزمان در قرآن کریم مذکور نیست، آنچه در احادیث و جوامع در این باب آمده است، غیر از دوره‌یی که به ظهور موعود الهی انجامد، احیاناً تمام دوره‌یی را که بعد از آغاز نبوت رسول خدا

+ Parousia, Antichrist, Soma Pneumatikon

وقع است شامل می‌شود. اسکه هم از پدائمرئیل است که پس وی و قدمت و صدهبی  
 ریداده است [۷۳۶] ارتباط این دو مفهوم را در این باب شش می‌دهد. از همس رو  
 باره‌بی احادیث هم که در رة آخرالزمان پس است مخصوص اشارتی به سده‌های قدمت  
 (-اشراف الساعه) نیز هست. اعتقاد عام عصری را که به منظور موعود مسیعی می‌شود عصر  
 علته حور و فساد می‌شمرد، و به همس است بشریت منهور وی را متضمن مد به استمرار  
 عدالت و رفع منته از عالم است می‌دهد. ر این رو آخر زمان عصری به نظر می‌آید که  
 تاریخ در وقع به هدف خود می‌رسد و عدالت و نظم و مساوات و اخوت انسانی را که  
 شرایع انبیا و بعث آنها هم ناظر به آن است تحقق می‌دهد.

نزد یهود هم مفهوم آخرالزمان، که مسخر به «رور خداوند» و تحقق «میکوت  
 الهی» می‌شود، در اقوال انبیا هست و غالباً با لحس انداز آن یاد می‌شود (اشعیر  
 ۱۷/۲-۱۲)، هر چند که بر وفق آنچه در این اندازها می‌آید، در بیان مصیبت عام «نقیه  
 قوم خداوند» سرانجام شاهد تحقق عدالت و نسل به صلح و سعادت خواهد گشت (یونس  
 ۲۵/۲-۲). هر چند این دگرگونی احوال که تحقق نوعی «دوره طلایی» برای انسان و عالم  
 است در مثنورات انبیا، قبل از عهد اسارت بابل، به عالم آخرت تعلق ندارد، به همین  
 شش دیوی مربوط است. به هر حال بردینودت تاریخ نسبتی در همین عالم و در دور آخرالزمان به  
 حاصل نهایی آن می‌رسد و برای قوم در واقع دوره طلایی عالم آغاز می‌شود.

اما تصویر دوره طلایی، که در نزد اقوام مختلف عالم صورتهای گوناگون دارد،  
 خود نوعی طرح یوتوپیایی<sup>+</sup> از تصویر دنیای اسطوره محسوب است. در دنیای الهی، که  
 دگرگونه‌های زندگی روزانه وجود ندارد، دغدغه فقر و قحط و جنگ خاطر انسان را تهدید  
 نمی‌کند و انسان در همه حال با آلهه رابطه نزدیک دارد. در افسانه‌های ندهشی یونان و  
 روم باستانی، دوره طلایی عالم مربوط به گذشته آن است. این دوره، بر موجب این  
 افسانه‌ها، با دوره جهان خدایی خدای زمان (کرونوس)<sup>+</sup> پیرن می‌یابد و جهان خدایی  
 زئوس (ژوپیتس) دوره بعد را آغاز می‌کند که «دوره مس» نام دارد و عهد گرایش به جور  
 و خیانت و کساد تقوا و فضیلت محسوب است.

در اساطیر ایرانی مربوط به خلقت عالم، در طی توانی ادوار که نوبت به حیات  
 کنونی می‌رسد، تصویر دوره طلایی با پیروزی نهایی اهورا بر انگره مینو تحقق می‌یابد، و

<sup>+</sup> Utopique, Kronos



این پیروزی آنچه را انسان در دوره غلبه اهریمنی از دست داده است به وی مسترد می‌کند؛ بعلاوه در آنچه به گذشته ایران ارتباط دارد، روزگاری که می‌توان آن را نوعی دوره طلایی خواند دوره‌یی است که در اواخر عهد جمشید (یمه خشثیه) و با دعاوی دروغ او به سر می‌رسد، و با پایان آن اژدها (ضحاک) بر عالم غلبه می‌یابد، و طی سالها، هم گوشتخواری رواج پیدا می‌کند، هم کشتن انسانها برای ابقای حیات دیو (مار ضحاک) رایج می‌گردد؛ قبل از آن، دوره هوشنگ و گیومرث، پیش از عهد جمشید، ظاهراً بسط و توسعه یک عصر طلایی را در تاریخ - البته تاریخ اسطوره‌یی - مجال انعکاس می‌دهد [۷۳۷]؛ و پیداست که اینجا نیز، مثل موارد مشابه جستجوی آن «بهشت گمشده»، بازیافت دوره طلایی از دست رفته را آرمان اخلاقی انسان تاریخ می‌سازد.

باری تلقی ادیان الهی از تاریخ نه فقط آن را از طریق قول به آدم قدیم و مسیح موعود معنی و هدف می‌دهد، بلکه با توجه به احوال انبیا و کسانی که نقش آنها را در طی تاریخ ادامه داده‌اند، دنیای عینی را همواره با یک دنیای غیبی در ارتباط نگه می‌دارد و جریان آن را بدین سان در تمام احوال با عنایت الهی مربوط می‌سازد.

تلقی دیگری که آن نیز منافات با قول به عنایت و استمرار آن ندارد قول به ادوار است که تاریخ را در تکرار و تراجع دایم می‌یابد، و هر چند در نزد بعضی متفکران اقوام که بدین طرز فکر گرایش دارند جریان آن بالضروره به مراقبت دایم عنایتی ازلی محتاج نیست، مجرد وجود استمرار و تکرار حاکی از وجود عنایتی است که خروج از دایره تکرار را برای تاریخ ناممکن می‌سازد و بدین گونه اصل قول را بالضروره متضمن الزام نفی مطلق عنایت نشان نمی‌دهد. این قول که صورتهای مختلف آن از حکمای باستانی یونان تا ویکو و نیچه<sup>+</sup>، و از اساطیر بندهشنی ایرانی تا ادوار تقریباً انتھاناپذیر هستی در اعتقاد هندوان غالباً مشهود است [۷۳۸] در نهایت حد با اشکالی که بر قول به تناسخ وارد است مواجه می‌شود.

به هر حال قول به مشیت و عنایت در تاریخ متضمن تأکید بر نقش خلق مستمر و نظارت خالی از توقف الهی در جریان امور عالم است. در عین حال بالضروره متضمن نفی آزادی اراده انسان در جریان امور عالم هم نیست، چرا که اراده انسان هم در این جهان بینی می‌تواند جزئی از مشیت و اراده الهی تلقی شود و امری مخالف و مغایر با آن

+ Nietzsche

بیت، از این رو نفس قهرمان و مسنده نفوذ شخصیه در تاریخ هم در آنچه حریر تاریخ می‌خواند و در تصور اردت دیدرت حریری حریر تقدیر و عذبت بیی سبب مدون ندارد، و نفس بی‌مردن و اولیا را در تاریخ در آنچه رسم قهرمان پرستی<sup>+</sup> می‌خواند نمی‌توان در تعارض پنداشت و مغایر با قول به عنایت الهی تلقی کرد.

چنان‌بسی مسی بر مفهوم عذبت در تاریخ تقریباً قول مشترک تمام ادیان الهی محسوب است. این جهان‌بسی در مدخل آنچه من حکمت فلسفه تاریخ<sup>+</sup> خوانده به شدت «الهیات تاریخ»<sup>+</sup> رید خوانده شود، چرا که فلسفه تاریخ مسی بر عقل و برهان است، و آنچه تاریخ را بر مفهوم عنایت مبتنی می‌دارد مسی است بر دوق و یگان. به علاوه فلسفه تاریخ هم جستجوی دیگری است برای فهم هدف تاریخ که عالم «الهیات تاریخ» آن را هم مثل هر آنچه به رمان ذهنی تعقیق دارد و در قلبه اسطوره می‌گسجد به نحوی از انحاء منسوب به عذبت می‌دارد. و به نفس لاهوت در کل حریر مربوط به رموت. این طرز تنقی از تاریخ شمول عنایت و تأثیر فایق و محصر آن را در تمام دگرگوئیهای عالم ناموت امری محقق می‌داند و جزئیات حوادث را به مثابه مراحل تحقق مشیت وی در نظام تکامل عالم تنقی می‌کند. در «الهیات تاریخ» کل واقعیت زمان، حواه عینی و خواه ذهنی، از دیدگاه حیات دینی مطرح است، و در حقیقت آنچه به آن هر دو وجه زمان و نیز به سیر و ثبات آنها هدف و معنی می‌بخشد همان حیات دینی است. در این شیوه جهان‌بینی، فرهنگ انسانی از لحاظ ارتباط آن با کمال ممکن انسانی محل بحث است، ترقی حیات انسانی هم که در آن مورد توجه واقع می‌شود به عنوان مراتب تحقق مشیت الهی محسوب است.

باری، عبور از اسطوره به تاریخ در فرهنگ متحرک حماسه و ادبیات دینی را به وجود می‌آورد، اما در فرهنگ راكد، به نیایش خرافات و اخیان<sup>+</sup> به تعصبات منجر می‌گردد. حماسه و قصه بخشی از فعالیت هنری انسان است که تا حد زیادی متأثر از حیات دینی است، اما خرافات و تعصبات حالت انفعالی «فرهنگ بسته» بی را نشان می‌دهد که عوامل و دواعی دگرگونی در آن مجال تأثیر ندارد، و یا تنقین و القای عمدی ناظرانش آن را غالباً به سنتهای موروث محدود نگه می‌دارد و التزام خرافات را مانع ترقی آن می‌سازد.

+ Hero- Worship, Philosophy of History, Theology of History

بدون شک نقش آنچه حکومت الهی (تئوکراسی)<sup>+</sup> خوانده می‌شود در ایجاد چنین حالتی بارز است، اما رکود و گذشته‌گرایی همواره لازمه آن طرز تلقی نیست و تنها از آن نیز حاصل نمی‌آید. در واقع حکومت الهی در مفهوم حکومتی که در آن خداوند به نحوی از انحاء بر قوم یا جامعه‌ی اعمال حکم می‌کند در عمل همواره محتاج به مداخله و وساطت نواب انسانی است که کاهن یا خلیفه یا حتی سلطان نام دارد، و محقق است که این نوع فرمانروایی هم بالضروره با حکومت عامه (دموکراسی)<sup>+</sup> یا انواع دیگر حکومت‌های بشری مغایر نیست، چرا که در هر یک از این انواع تنظیمات انسانی می‌تواند به نحوی به اراده الهی یا آلهه منسوب یا تعبیر شود.

معهد التزام قوم یهود به پیروی از آنچه شریعت تورات و در واقع احکام نازل بر موسی بود سبب شد که بعضی متفکران<sup>+</sup> آنها طرز حکومت خاص کاهنان و شیوخ و داوران قوم را، در مقابل شیوه حکومت مبنی بر نوامیس انسانی رایج در یونان باستان، به نام حکومت الهی بخوانند. در واقع عبرانیان حکومت خود را به هر شکل که بود حکومت الهی تلقی می‌کردند، و اینکه در عمل، فرمانروایی به شیوخ قوم و داوران تعلق داشته باشد، یا به پادشاهان و حتی کاهنان کنیسه مربوط گردد، به نظر آنها در این باب که حکم شریعت به هر حال حکومت الهی است تفاوتی به وجود نمی‌آورد.

در تمام این موارد حکام قوم خود را فقط مسئول خداوند می‌شمردند و وقتی حکام یا کاهنان از طریق شریعت منحرف می‌شدند در نظر عامه معروض خشم و مواخذه الهی واقع می‌شدند، و انبیای قوم هم در این موارد آنها را از خشم و انتقام یهوه تنبیه و تحذیر می‌کردند. در طی تاریخ صورتهای متعدد از این نوع حکومت به وجود آمد که شیوخ اسرائیل و «دالائی لاما» در تبت نمونه‌های بارز آن محسوب‌اند، و در بین نظایر آنها از حکومت خلفا در بغداد، حکومت کالون در سویس و فرمانروایی پاپ در حوزه آیین کاتولیک می‌توان نام برد — که نظایر تازه هم دارد.

آیین نصارا که سنتهای دینی حق قیصر را خاص او می‌داند (متی ۲۲/۲۱-۲۲) و ظاهراً آن حق را که بالمال همان حق حکومت محسوب است از وی قابل انتزاع تلقی نمی‌کند، البته تنازع محتمل که بارها بین حکومت روحانی و حکومت ظاهری در طی تاریخ پیش آمده است، همواره - در قرون وسطی و بعد از آن و در طی اختلافات بین

+ Theocracy, Democracy, Philo Judaeus

پادشاهان و پاپها - این مسئله را مطرح ساخته است که در این سرع کدام قدرت نفوذ دارد و مسئله باید به تصمیم کدامیک از جانبین واگذار گردد. پیداست که در چنین موارد، اشراف و نظارت دیرینه‌یی که روت کسب در اجرای مراسم عبادت داشته‌اند سرانجام آنها را در اعتماد عمده که پدید می‌آید به این مراسم دارند همواره بر حکم و پادشاهان مقدم نشود داده است. بلکه پاپها مکرر پادشاهان را از طریق تکفیر یا تهدید به آن به طاعت سست به خویش مرم کرده‌اند و همین حس است، و اصرار کلیسا و کاهنان در حفظ صورت مراسم نیز از همین معنی ناشی است.

ام مراسم عبادت، خواه در معبد و در حضور کاهن و خواه در خلوت و دور از چشم اعدا به جا آید، بر وفق رهنمودهای ارباب شریعت صورت می‌گیرد و رابطه‌یی است که انسان را با تمام وجدان وی به دینی که ماورای واقعیت‌های عینی و محسوس است باز می‌گرداند. مراسم دعا و آیین قربان و نیایش که در معبد به جا آید خاطره‌ی اسطوره را به شکل سنت‌های اجتماعی در می‌آورد، اما وقتی در حرح ار معبد انجام می‌گیرد اسطوره را به قلمرو وجدان فردی وارد می‌کند، از این جهت مراسم در هر دو حال در حیات دینی انسان روی هم رفته نقش عمده دارد.

مراد از مراسم عبادت مجموعه‌ی آداسی است که در دیانات مختلف اجرای آنها موجب جلب رضایت آلهه یا سبب دفع خشم و نافرمانی آنها تلقی می‌شود و جز از طریق تمسک به آنها نمی‌توان به اتحاد با الهه یا اوهیت که غایت حیات دینی است دست یافت. این مراسم در معبد با تشریفات بیشتر انجام می‌گیرد، و غالباً چنان به نظر می‌آید که حضور و عنایت خاص آلهه در معبد قوت تأثیر بیشتری به آنها می‌دهد. معابد هم، با تفاوت‌هایی که به اقتضای عقاید و سنن و برحسب میزان ترقی فرهنگ اقوام در طرز بنا و در حدود وظایف آنها هست، محل تردد آلهه و به یک تعبیر مأوا و منزل آنها محسوب‌اند.

اینکه در اکثر دیانات بدوی و باستانی متولیان این معابد همواره به انحای مختلف از ندور و قربانیها و هدایایی که به آلهه قوم تقدیم می‌شده است گذران می‌کرده‌اند مبنی بر آن است که در تصور قوم، آلهه معابد - که به هر حال در حق آنها اعتقاد به انواع یا لوازم تجسیم و تشبیه<sup>+</sup> امری شایع و معمول است - غیر از منزل و مأوا

+ Anthropomorphism



به خوراک و لباس هم حاجت دارند و تقدیم قربانی و نذر و حتی صورتهائی از آنچه محققان در رسم و آیین اقوام بدوی آن را فحشای مقدس<sup>+</sup> خوانده‌اند [۷۳۹] پاسخ به این نیازها بوده است، و چون کاهنان و متولیان معابد به تفاوت مراتب و احوال از بازمانده آنچه به آله تقدیم می‌شده است معیشت می‌کرده‌اند، طرز زندگی کاهلانه و عاری از مسئولیت آنها که نزد بعضی متفکران اعصار غالباً از مقوله طفیلی‌گری تلقی می‌شده است نزد خود آنها هدیه الهی و مزیت خاص محسوب بوده است، و البته رسوخ تقالید و شیوع خرافات نیز در طی قرون این طرز تلقی را که بعضی نکته‌سنجان از قدیم و جدید آن را معروض انتقاد هم ساخته‌اند در اذهان عامه راسخ و مقبول کرده است.

کاهنان باستانی عهد شرک و بعد از آن در عمل غالباً مربی واقعی اقوام تحت هدایت خویش، و در واقع یک عامل عمده در نقل میراث فرهنگ آن اقوام در بین نسلها بوده‌اند، و اگر نقد نکته‌گیران بر آنها وارد باشد از آن روست که در رفع جهل و در منع از فساد عامه آن اندازه بذل جهل نکرده‌اند تا آنها را از اینکه ملعبه فریبکاران گردند مانع آیند. از همین روست که نقش آنها در حفظ و نشر اقوالی که با عقل موافق نمی‌نماید حتی کلیسای امروز را هم به مخالفت با عقل و وجدان منسوب و متهم می‌دارد. معهذا مبالغه در این باب هم نوعی تعصب مخرب است و برای مورخ اندیشه قابل قبول نیست. چنانکه در قرن روشنایی که ولتر در فرانسه کاهنان کلیسارا، ظاهراً به قیاس با بعضی نمونه‌های عصر، به سوء استفاده از جهالت عام و سعی در نشر خرافات متهم می‌کرد، کروزه<sup>+</sup> که مدتها بعد از او به عرصه آمد اقدام آنها را در نشر خرافات اسطوره‌مانند ناشی از سعی در تقریر حقایق دینی بر وفق ادراک عامه خواند و استفاده از مجاز و استعاره و اسطوره را بر همین قصد و نه به نیت اغوای عام منسوب یافت [۷۴۰].

معهذا برای آنکه ایمان عامه تا حد ممکن از تزلزل شک و تعرض الحاد مصون بماند و ظاهر اقوال اسطوره‌گونه و غیر معقول مندرج در مقالات کلیسا و در کتب مورد استناد آنها موجب اعراض خلق از قبول سایر تعالیم اخلاقی و روحانی آنها نگردد، هوشمندان قوم گه‌گاه سعی کرده‌اند این اقوال را تأویل نمایند و بدون تمسک به ظاهر آن اقوال، آنچه را در انجیل و تورات متضمن سخنان نامقبول می‌نماید به نحو معقولی تفسیر کنند. با این حال آمادگی عامه برای قبول اقوالی که با طرز فکر و افق خیال آنها توافق بیشتر

<sup>+</sup> Hierodouelia, Creuzer

دارد غالباً این مساعی را که از جانب محققان در رفع اشکال از ظاهر آن سحان کرده‌اند نزد ایشان مقبول می‌سازد و اساطیر و خرافات را بیش از تأویل و تفسیر نرد آنها مطلوب می‌دارد.

از جمله در بین شیوه‌های تفسیری که می‌کوشد تا اسناد این گونه خرافات و اساطیر را از آنچه اقوام عالم از مقوله وحی الهی تلقی می‌کنند بپی نماید، و تأویل فلسفی و عرفانی فیلون یهودی از تورات یک نموه قدیم آن محسوب است، سعی بعضی محققان متأخر پروتستان قابل ذکر است که با شیوه اسطوره پرهیزی<sup>+</sup> می‌کوشند تا خرافات و اساطیر مقبول در انجیل معمول خود را کنار بگذارند و فقط مفهوم اصل دعوت و لب تعلیم<sup>+</sup> متون مقدس را ملاک معتبر تلقی نمایند. این طریقه که به اعتقاد منتقدانش نوعی گرایش به توجیه و اعتذار<sup>+</sup> محسوب است [۷۴۱] تفسیر متن را از شیوه نقد علمی و عینی دور می‌سازد، چنانکه رودلف بولتمان<sup>+</sup> (وفات ۱۹۷۶) آلمانی واضع یا مروج آن خاطرنشان می‌سازد در آنچه به آیین مسیح مربوط است تمسک به آن، مانعی را که در تضاعیف کتاب بر سر راه ایمان انسان امروز به مسیحیت هست از بین می‌برد. با این همه، این شیوه اسطوره پرهیزی - یا اسطوره‌زدایی - اگر هم آنچه را مورد نظر بولتمان و اصحاب وی تواند بود حاصل کند، زیبایی شاعرانه اساطیر و مفهوم کرامات را که برای مسیحی مؤمن جاذبه خاص دارد نفی می‌کند و در عین حال این اعتقاد را که در اصل انجیل و تورات اموری هم هست که شامل و حتی مروج و منشأ خرافات باشد منتفی نمی‌نماید.

به هر تقدیر تلقی اسطوره‌ها در ظاهر مفهوم آنها، در بسیاری موارد و خاصه در دیانات باستانی و بدوی، حیات دینی جُهل قوم را خاستگاه تحولی قهقرایی یا تعصبی بی‌لجام می‌سازد و تاریخ و اقوام کهن را مدتها در مرحله اسطوره که قلمرو جادوست متحجر و راكد می‌نماید. از جمله فی المثل قول به سعد و نحس ستارگان و اعتقاد به اعمال سحر در دفع دشمنان از رسوبات فرهنگ دنیای اساطیر در اقلیم تاریخ است. این قول هم که بر موجب آن برای از بین بردن دشمن کافی است انسان فی المثل تصویر وی را بسازد و نابود کند، و یا نام او را بیاموزد و با نفرین جادوکار، آن را بیالاید، از بقایای

<sup>+</sup> Entmythologisierung, Kerygma, eine gewisse apologetische Tendenz

سحر و جادوی دنیای اسطوره‌هاست، و اینکه هنوز در آداب و رسوم اقوام متمدن چیزی از آن باقی است ارتباط خرافات را با دنیای اسطوره و با آداب سحر و جادو که از لوازم آن است نشان می‌دهد [۷۴۲].

در واقع خرافات به صورتهای مختلف در حیات دینی اقوام عالم از یادگار دنیای اسطوره و عهد پرستش ارواح و نیایش اجداد باقی مانده است. در حیات دینی یونان و روم هم نشانه آن به نحو بارز پیدا است. گویی، به قول ولتر و در قلمرو دنیای غرب، خرافات در عهد شرک باستانی به وجود آمد، نزد قوم یهود مقبول شد، و کلیسای مسیحی از همان آغاز پیدایش بدان آرایش یافت. طرفه آن است که حتی در قرون وسطی متألّهان اسکولاستیک هر چند خرافات را به عنوان عقاید منسوخ و مرده‌ریگ دیانات باطل درخور نکوهش می‌دیده‌اند، باز خود آنها در انواع دیگر آن مستغرق بوده‌اند. از جمله مراسم عبادت را نسبت به کسی که شایان آن نیست یا به نحوی انجام می‌شود که موافق با روح شریعت نیست توماس آکویناس در «جامع الهیات»<sup>+</sup> محکوم می‌نماید، اما خود او و اصحابش تسلیم و خضوع خویش را نسبت به آباء کلیسا به چشم خرافات نمی‌دیده‌اند و آن را ناشایست نمی‌شمرده‌اند. همچنین در دوران تفتیش عقاید و حتی در بحبوحه عهد اصلاح مذهبی به بهانه مبارزه با خرافات، تحت عنوان جادوی سیاه، مخالفان کلیسا مورد ایذاء و قتل و حرق واقع می‌شدند و کلیسا، در هر دو شکل پروتستان و کاتولیک، آنچه را جوهر واقعی هر گونه جادوی سیاه بود با تغییر نام و قیافه در وجود خود احیا می‌کرد.

البته التزام خرافات، که با صورتهای مختلف، چنانکه توماس قدیس در مورد یک نوع آن مدعی بود، بازمانده عقاید باطل و منقضی محسوب می‌شد، غالباً حیات دینی را در مرحله گذشته، خاصه عهد اسطوره، متوقف می‌کرد، در قبول تکامل و تعالی دچار تزلزل می‌ساخت و مجبور به تعصب در میراث آباء و تحجّر در اساطیرالاولین می‌کرد. در تمام تاریخ هم چنین احوالی هرگونه فکر تازه را به عنوان بدعت رد می‌کند [۷۴۳]، هر چه را شامل عدول از آداب موروث می‌شود به این عنوان محکوم می‌نماید و به رهبران کلیسا فرصت می‌دهد تا هر حرکت مترقی را که مغایر با بقای قدرت و نفوذ خود آنها باشد مردود شمارند و سنگر خرافات را پناهگاه محافظه کاریهای واپسگرایی و ناظر به حفظ

<sup>+</sup> Summa Theologia

## منافع گروهی خویش سازند.

نسبیه به نعت هم، که از حراوت سرچشمه می‌گیرد، هم‌رستنی را عقیده مدافع را غیرممکن می‌سازد و احیاءاً به جنگهای مدهی مبر می‌شود - جنگهای صلیبی. اما جنگهای دینی همه از نوع جنگهای صلیبی و رشتی از نعتهای تحریک شده نیست. در مواردی هم، مثل جنگهای ارجسپ و گشتسپ که صورتی افسانه‌یی از آنها در روایات زرتشتی باقی مانده است، مسی بر دواع از حوره دین و مقاومت در مقابل هجوم مخالفان به نظر می‌آید. اینکه در طی این جنگها آنکه می‌کشد و آنکه کشته می‌شود هر دو پاداش اخروی دارند از همین جاست، و این پاداش همچنانکه در اسلام به اهل جهاد وعده شده است در آیین زرتشت نیز به محاهدان کیس زرتشت و مدافعان آل وعده داده شده است.

در واقع به فقط در آیین موسی خدای قوم مدافع ایشان و طالب غلبه بر مخالفان آنها تصویر می‌شود، بلکه در آیین زرتشت هم جنگی که بین نور و ظلمت و بین خیر و شر هست معنی رمزی دارد. اگر گیر و ترما در تقریر گوینده‌یی چون سعدی دشمن خدا تلقی می‌شوند، نظیر این تلقی در گانه‌های زرتشت هم هست و در هر دو مورد هم، با تلقی خاصی که پیروان هر دو آیین از حقیقت دین دارند، دعوی از غرابت خالی می‌نماید [۷۴۴]. مسیحیت هم معلمان و مبشران خویش را به مثابه سربازانی تلقی می‌کند که در راه مسیح خدمت به جا می‌آورند. حتی سنت اگوستین از قدمای آباء هم، که در دفاع از مان خویش قتل نفس را جایز نمی‌داند، در موردی که صلح - صلح مسیحی - معروض مخاطره گردد اقدام به جنگ را امری موافق عدالت تلقی می‌کند.

معهدا حاصل عمده‌یی که از جنگهای صلیبی در قرون وسطی به نصاری غرب عاید شد در واقع بیشتر از مقوله دنیوی بود، و اگر چیزی از این جنگهای موافق با عدالت مسیحی (!) در زمینه دینی برای آنها حاصل آمد مقدمات شک و تردیدی بود که در باب ارزیابی مقام روحانی پاپها پیش آمد و سرانجام منجر به داستان پرماجرایی اصلاحات دینی و پیدایش آیینهای پروتستانی گشت. تجربه تاریخ در دوران معاصر نیز حاصل جنگ را، در موردی که دینی هم نبود، مثل انواع دیگر دگرگونیهای دفعی، غالباً بیش از حد انتظار موجب یأس نشان داد.

در حقیقت مردم آلمان در آغاز جنگ جهانی اول (۱۹۱۴) جنگ را به مثابه آتشی تصفیه‌گر<sup>+</sup> تلقی می‌کردند، اما آنچه از این شراره آتش نصیب قوم و عاید تمام



دنیای غرب گشت بر هم زدن یک نظام جاری دیرینه سال بود که نزدیک یک قرن اروپا را در نوعی تعادل - هر چند نه تعادل وجدانی - نگه داشته بود، و در عین حال پایان آن نقطه یک جنگ مهیتر را در مشیمة تاریخ به وجود آورد که در آن نه فقط حیات اقتصادی اقوام عالم بلکه حیات وجدانی آنها نیز درگیر گشت. و تهدید اتم در دنبال آن تمام جهانیان را دچار یک وجدان آشفته ساخت.

البته جنگ در مفهوم تجاوز سازمان یافته و منظم از جانب یک قوم یا یک کشور با قوم یا کشوری دیگر هرگز فاقد خشونت اخلاقی نیست، اما عوامل و اسباب آن غیر از جنبه اقتصادی ممکن است دارای جنبه اعتقادی و اجتماعی نیز باشد. با این حال در این موارد هم بسیار اتفاق می افتد که دو جنبه اخیر نقابی بر مقاصد اقتصادی باشد که جنگ برای نیل به آن به وجود می آید، و غالباً کسانی که قوای عمومی را به جهت جنگ تجهیز کرده اند نیز در ظاهر رفع نیازها و کمبودهای عمومی را به نحوی، عامل و دستاویز این تحریک و تجهیز ساخته اند.

اینکه جنگ تروا، از قدیمترین جنگهایی که خاطره آن از طریق ادبیات برای تاریخ باقی مانده است، به بهانه زن و طلا بین یونانیان و اقوام آسیایی در گرفت به طور رمزی نشان می دهد که فی المثل تأثیر کمبود زن و زر می تواند جزو عوامل عمده جنگهای خونین باشد. چنانکه در بین عوامل اخلاقی حس انتقام و پایبندی به شرف و غرور هم یک محرک عمده جنگ محسوب است که خود آن نیز تا حدی تشفی نوعی کمبود به شمار می آید و صاحب نظرانی هستند که آنها را هم در ردیف عوامل اقتصادی یا صورتی غیر از آن تلقی می کنند، و آنچه محرک بعضی جنگجویان و فاتحان در ایجاد بعضی از این جنگها بوده است احساس نیاز به اظهار غرور و خودستایی و نشان دادن قدرت پهلوانی و جنگجویی خویش در زمان صلح بوده است.

از این نکته که جنگ به هر صورت و در هر وضعی که پیش آید ناظر به تأمین صلح و رهایی از تهدید یا دغدغهی آشکار یا مخفی است برمی آید که به هر تقدیر صلح در همه حال مقدم بر جنگ و متضمن مصلحت عالتر باید باشد. تلقی عصر ما از جنگ که آن را «ادامه سیاست از طریق وسیلهی جز آن»<sup>+</sup> می شمرد غالباً جز به تزلزل صلح یا صلح متزلزل منجر نمی شود، و آنچه از تخریب و انهدام نفوس در این جنگها حاصل

<sup>+</sup> Reinigungsfeuer, La Continuation de la Politique par d'autres moyens

می‌آید انسان را مواجه با سؤال مضمر و حیرت‌انگیزی می‌کند که انواع‌اعلاء المعری در تقریر تعاقب پس آن با قتل نفوس مطرح می‌کند [۱۶۴۵]. و پیداست که توسل به آن برای آنچه ادامه سیاست نام دارد نباید از نظر انسانیت با بی‌تعادلی تلقی شود، و به هر حال احلاق انسانی اقتضا دارد در جلوگیری از آن به هر نحو ممکن است اقدام شود.

درست است که در زمان ما شکست «پیمان دامه پاریس»<sup>+</sup>، که بین بریان<sup>+</sup> وزیر خارجه فرانسه و فرانک کلوگ<sup>+</sup> وزیر کابینه امریکا تنظیم شد و مورد قبول تعدادی دیگر از دول عالم نیز واقع گردید (اوت ۱۹۲۸) و در واقع طالب مع تشبث به جنگ از برای حل مسائل سیاسی عالم بود [۱۶۴۶]. نشان داد که در این باب زیاده خوش‌بینی نباید داشت، و جنگهای جهانی و منقطه‌بی متعدد هم این معنی را تأیید نمود، اما امید آنکه تربیت و تهذیب انسانی تدریجاً راههایی ورای خشونت و جنگ برای نیل به تفاهم بین ملتها باز کند منتهی نیست. این نکته نیز که دین هم در گذشته تا حدی به حل مسائل از طریق جنگ تمایل نشان داده‌اند، تفوق و اولویت امر مخالف را در این باب محل تردید نمی‌سازد. پیداست که کمال ممکن انسانی هرگز ناگهانی و دفعی حاصل نمی‌شود، اما حصول آن در جزو طبیعت و سرنوشت انسان هست. سلاح اتمی هم که اکنون برای اکثر متفکران عالم کابوس موحشی شده است امری نیست که در ایجاد دواعی صلح بیش از اسباب جنگ موثر نماید.

اینکه در توجیه نبوت عامه، نقش دین در تأمین مصلحت عام و در توسعه علم و صنعت هم نزد متکلمان قابل ملاحظه آمده است لوازم این هدف را که ایجاد صلح و ادامه طریق تحول و کمال است برای تحقق اهداف حیات دینی امری ضروری نشان می‌دهد. در تقریر همین معنی است که پیروان ادیان الهی غالباً صنایع و معارف را نیز به تعلیم وحی منسوب داشته‌اند، و در بعضی موارد انبیا یا قدیسان هم به انحای مختلف مربی یا حامی صنایع و معارف محسوب گشته‌اند، چنانکه یونانیان باستانی هم اکثر ظرایف و علوم خویش را به آلهه و موزها<sup>+</sup> منسوب می‌داشته‌اند. بعلاوه مجرد توجه ادیان به تشریع قانون و حفظ سنت نشان آن است که حیات دینی هم انسان را، در ماورای اقلیم اسطوره، با آنچه تاریخ و واقعیت عینی آن را الزام می‌کند در ارتباط می‌یابد، و اتصال با اقلیم اسطوره را امری نمی‌یابد که در جمیع اوقات حیات بتوان بر وی الزام کرد. این

<sup>+</sup> Le Pacte de Paris, Briand, F. Kellog, Muses

خود امری است که مفهوم تئوکراسی را در عمل با آنچه حاصل دموکراسی و لازمه آن است مساوق و ملازم می‌سازد — نه بالضرورة مغایر و مخالف.

باری پدیده‌هایی چون تئوکراسی کاهنان و چون جنگ مذهبی که اقتدار نامحدود دنیوی پاپها، و آفات و تلفات مخرب و وحشیانه و جنون‌آمیز جنگهای صلیبی نمونه‌هایی بارز از تبعات مهلک آنها در حیات دینی اقوام محسوب است، بازمانده رؤیاهای کاهنان قدرتجوی اسطوره‌هاست که در ادوار بعد از انقراض عهد شرک باستانی هم هرگز نتوانسته است مدت زیادی در سر سویدای ضمیر گروهی انسان به صورت میل سرکوفته باقی نماند. از این رو در طی تاریخ هر چندگاه، وقتی زمان عینی به نحوی تحمل‌ناپذیر می‌گردد از نهانگاه لاشعور گروهی قومی از اقوام عالم سر برمی‌آورد و دوباره زمان عینی را به دنیای زمان ذهنی واپس می‌زند. شک نیست که استمرار مواسم و مراسم نیز همواره آن را به شکل سنت مستحسن در لاشعور گروهی اقوام، زنده و آماده بازگشت نگه می‌دارد. ارتباط این مراسم با عالم اسطوره همواره موجد برکات نیست، موجد آفات هم هست، و اینکه ضرورت یا فایده حفظ سنت اعیاد و مراسم گذشته گاه در نظر اهل تحقیق محل تأمل واقع می‌شود نیز از اینجاست.

معهدا تأثیر اعیاد و مراسم و حتی خرافات وابسته به قول سعد و نحس کواکب و ایام در جوامع انسانی واقعیت انکارناپذیر است، و تردید در ضرورت یا عدم ضرورت حفظ آن نقشی را که این واقعیت در شناخت حیات دینی اقوام عالم دارد محل تردید نمی‌تواند ساخت.

گذشته از مراسم و اعیاد رمزی و رسمی که اقامه آنها در نزد اقوام بدوی و باستانی غالباً به مناسبت تذکار تجلی آلهه یا نزول رحمت الهی در ایام متبرک و اوقات مقارن با آغاز سال نو، یا هنگام برداشت محصول و میوه و یا ایام باروری و زایش رمه‌ها بوده است، در گاهشماری اکثر اقوام عالم، سایر اوقات سال هم به ایام سعد<sup>+</sup> و ایام نحس<sup>+</sup> تقسیم می‌شده است. این رسمی است که پیدایش آن ظاهراً مربوط به تجربه گذشته‌های اقوام بوده است، چنانکه گویی خاطره مصایب و زیانهای شخصی یا عمومی تعدادی از ایام سال را ایام نحس، و تجربه برکات و منافع افراد و جماعات عده‌یی از

+ Dies Fasti, Dies Nefasti



روزها را ایام سعد کرده است، و در بعضی موارد دفع صدمات یا حبث برکت این ایام ممکن است موجب و داعی تمسک به او را و ادعیه و توسل به قدرتانی و روزه شده باشد.

در گهشماری دینی یا رسمی اقوام، غالباً از دیرباز ایام حرام (زبو)<sup>+</sup> از ایام مزارک (مقدس) متمیز می شده است. فی المثل برد رومیان باستانی تمیز بین ایام سعد و ایام نحس طی قرنهای طولانی اوقات مناسب برای اقدام به امور مختلف را تعیین می کرده است. برد بابلیان قدیم چهار روزه در ماه که شامل هفتم، چهاردهم، بیست و یکم و بیست و هشتم می شد ایام حرام محسوب می شد و در آن ایام اشتغال به کار ممنوع بود. به نظر می آید یوم السبت عبرانی که احتراز از کار را بر یهود ازام می کرد بقیه‌یی از یک صورت قدیم اسوعات اقوام دیرینه بین السهرین (= شباتوم) بوده باشد. در تقویم دینی مردیسان هم که نام ماهها و نام روزهای ماه از نام ایزدان و فرشتگان مأخوذ بود هر روز ماه که نام ماه با نام روز منطبق می شد مراسم جشن و نیایش بر پا می گشت و روز مقدس به شمار می آمد [۷۴۷].

معهدا تقارن اوقات متبرک بین ادیان مختلف مجاور، که وقوع آن در گهشماریهای تطبیقی آنها همواره محتمل بود، هرگز بالضروره منجر به اخذ و اقتباس آگاهانه مراسم نمی شد. فی المثل تکریم لیلۃ بیست و هفتم ماه صیام در نزد مانویان با آنچه در همین زمینه، با اندک تفاوت، نزد مسلمین متداول بود به احتمال قوی جز تصادف محض چیزی به نظر نمی رسد [۷۴۸]. لیکن تقارن زادروز مسیح با جشن مولد مینرا [۷۴۹] در روم عهد شرک ظاهراً مبنی بر تقریر و قبول یک عرف جاری و سابقه دار رایج در کشور از جانب نصارا بوده باشد. به هر حال قول در باب سعد و نحس ایام، که ظاهراً در اصل از اعتقاد به تأثیر ارواح و از تجربه مرگ و بیماری در بین اقوام پدید آمده باشد، تدریجاً توجه به تأثیر ماه و خورشید و سایر اجرام سماوی را نیز، که جمله آنها در نزد اکثر اقوام بدوی آلهه یا مظاهر الوهیت محسوب می شدند، الزام کرد، و علم احکام نجوم، که از این میان پدید آمد، وسواس عوام را در اقدام به هر کار، از صلح و جنگ و مسافرت و نکاح و نظایر آنها، در نزد غالب اقوام تا حد تسلیم به اوهام و خرافات کشانید.

+ Tabou



خرافات، که بر حسب مدارج کمال و تربیت اقوام غالباً نسبی بود اما در هر حال وسواس بی معنی و عاری از بصیرت نسبت به منشأ حوادث محسوب می‌شد، از قدیم، غیر از توجه به سعد و نحس ایام، در نزد یونانیان باستانی از جمله شامل اعمال سحر و جادو (جمهوری افلاطون / ۳۶۴ ~) و تمسک به تعویذ در نزد امثال پریکلِس (پلوتارک / ۳۸) می‌شد که چون با سطح پیشرفته فرهنگ و عقل مردم تناسب نداشت نزد کاملان قوم با تقبیح و تحقیر مواجه می‌شد. اما اعتقاد به چشم‌بد<sup>+</sup> که تقریباً در نزد تمام اقوام عالم از دیرباز تا امروز شایع است و در ادیان یهود (تثنیه ۵۴/۲۸) و نصارا (متی ۲۲-۳/۶) هم بدان اشارت هست [۷۵۰] از مقوله فرهنگ مقبول عام<sup>+</sup> محسوب است، هر چند استعمال سحر و جادو و اسپند و تعویذ در دفع آن شاید تنها از این مقوله نباشد. اعتقاد به انواع ارواح و اشباح و دیو و غول و پری هم نزد اکثر اقوام عالم ظاهراً از همین مقوله بوده باشد [۷۵۱]. اما تمسک به طلسمات و عزایم را در دفع آنها از مقوله خرافات باید شمرد، تسخیر کواکب و احضار ارواح هم ملحق به آنهاست. اعتقاد به این تقالید گه‌گاه به حوادث مضحک هم منجر شده است که به مقوله فرهنگ عوام اختصاص ندارد [۷۵۲]. رسم تفأل<sup>+</sup> و تطیر<sup>+</sup> - با انواع مختلف که دارد - نیز از همین مقوله است [۷۵۳] و غالباً بی آنکه به حیات دینی مقبول و متعادل اقوام مربوط باشد شامل تمسک محتاطانه ارباب دیانات غیر بدوی به تقالید و آداب بدوی است.

به هر تقدیر اعیاد و مراسم باستانی و بدوی با آنچه از لوازم آنها به صورت فرهنگ عامه و خرافات برای اقوام بعد باقی می‌ماند، در اشکال و صور گونه‌گون خویش، در عین آنکه پیوند حیات تاریخ و زمان عینی آن را با عهد اسطوره و زمان ذهنی آن نشان می‌دهد، تلقی اقوام مختلف را از مفهوم تاریخ و زمان عینی نیز تبیین می‌کند. این تلقی در نزد ادیان الهی، تقریباً با اندک تفاوت، مبتنی بر توجیه تاریخ به عنوان تحقق تدریجی مشیت الهی است. چنانکه در ادیان شرک و مبنی بر تعدد آلهه، تاریخ هم مثل اسطوره عرصه تنازع دایم و توطئه متقابل و مستمر آلهه بر ضد انسان و بر ضد یکدیگر است، و این طرز تلقی هم در ادیان هندی و یونانی باقی است، هم در بقایای دیانات بدوی قابل ملاحظه است. چنانکه حیات دینی مزدیسنان به حکم اسطوره هورمزد و اهریمن تاریخ را صحنه

+ Evil- Eye, Folk- Lore, Auspicia, Avis- Spicere

براع حشر و شرم می‌یابد و انسان را با اختیاری که در گرایش به حشر یا شر دارد در ایجاد تاریخ مؤثر و مسئول می‌شناسد.

با این حال قول به ادوار که در آن هست با نظریه‌هایی دینی و فلسفی که نزد برخی از قوام عالم استمرار یک حرکت مسدود دوری را در حوال عالم یک واقعیت محتمل می‌کند تفاوت دارد. در برداین اقوام، که مخصوصاً شامل طوائف هندو معتقدان به اساطیر آنهاست، زمان عینی به طور چاره‌ناپذیری در چرخه ادوار یک سرمدیت دهی محصور می‌ماند، و عالم و انسان هر دو در سلسله یک توالی طولانی و تقریباً پایان‌ناپذیر از نوعی تناسخ انسانی - گیلهانی محکوم می‌گردد، و در عین حال عالم به جای آنکه متوجه انتهای غایی باشد تحت حکم صیرورنی بی‌انتها در می‌آید. آنچه در مراتب این صیرورت از مقوله رکود و ذلول یا نمو و رشد به نظر می‌آید ظاهری است، حقیقت احوال در همه حال صیرورت دایم است. گویی تاریخ و زمان عینی از واقعیت بی‌بهره است، چیزی که واقعیت دارد زمان ذهنی و دور سرمدی است که هم انسان را در حلقه «سمساره» بی‌بی‌توقف محبوس می‌دارد و هم عالم را به نوعی تناسخ گیلهانی که هرگز توقف و سکون ندارد محکوم می‌سازد.

اما اندیشه گردش بی‌وقفه ادوار و رجعت دایم، مثل قول به تناسخ که نیز لازمه آن است، در ادیان الهی که اشتغال بر شریعت و اعتقاد به ضرورت حشر و معاد انقضا و انتهای مدت عالم را الزام می‌کند، مردود می‌نماید. حتی در مسئله تناسخ هم اشاراتی که در مآثورات این ادیان هست نزد محققان غالباً به دور حیات دنیوی انسان ارتباط ندارد، مربوط به دور اخروی است [۷۵۴]، و تناسخ در مفهوم هندی و فیثاغورسی آن از دیدگاه شرایع الهی محکوم است. چنانکه قول به ادوار و اکوار هم که نزد اخوان الصفا آمده است در معنی تناسخ عالم و تکرار ابدی ادوار آن نیست، متضمن اشارت به ادوار در تجلی الهی است. قدمای اسمعیلیه آن را عبارت از توالی ادوار در شرایع الهی می‌خوانند که هر دور به ظهور یک تن از انبیا که ناطق خوانده می‌شود می‌انجامد، و دور تالی دور سابق را ابطال می‌کند. قول به ادوار طولانی و تناسخ هم که از جمله نزد دروزیه از اسمعیلیه، و نصیریته از غلات شایع است ظاهراً میراث عقاید ماقبل اسلام آنها باشد. اصل قول به ادوار مبعه هم در نزد قدمای اسمعیلیه به احتمال غالب مبنای اسلامی ندارد و از تأثیر عقاید گنوسی و مانوی متأثر به نظر می‌رسد [۷۵۵]. توالی و تجدد ادوار به عنوان امری که لازمه قوای عالم طبیعت باشد نزد نصارا هم مردود محسوب است. از جمله

سنت اگوستین (مدینه الهی<sup>+</sup> /  $\Sigma$ ) خاطر نشان می‌کند که وجود عالم طبیعت (قوسموس)<sup>+</sup> بهیچ وجه خود نیروی قاهر بر هستی عالم نیست، و خداوند تابع نظام عالم و تقدیر حاکم بر آن نیست، خالق و صانع آنهاست، و چون در خلقت عالم ناظر به تیسیر اسباب نجات انسان است البته عالم طبیعت را به تفاعل قوا و اینکه تأثیر متقابل آنها منجر به ایجاد ادوار و سیر دوری عالم گردد رها نمی‌کند، ظهور مسیح هم خود از برای آن است که تاریخ را متضمن هدف و معنی نشان دهد. پس تاریخ مبدأ و آغازی دارد که خداست، محور و مرکزی دارد که وجود «ابن» و فرستاده اوست، پایان و منتهایی هم دارد که عبارت است از انهدام عالم و ظهور معاد و قیامت. این جمله معلوم می‌دارد که تاریخ تکرار ادوار نیست، متوجه غایت و نهایی است. نزد یهود هم این طرز تلقی شایع است، آنچه از عهد موسی و حتی از عهد آدم بر احوال عالم نظارت دارد مشیت الهی است، مصایب قوم که به تبعید و اسارت بابل و تخریب معبد و پراکندگی یهود انجامیده است ناشی از همین عنایت و مبنی بر کفاره گناهان آنهاست که بالاخره با ظهور مسیح موعود به ایجاد ملکوت الهی و استقرار نظم و عدالت نهایی وی منجر می‌شود. این طرز تلقی از تاریخ که آن را ظهور مشیت از کمون تلقی می‌کند نزد مسلمین هم هست. این نکته که حتی هرودوت مورخ باستانی یونان هم از تاریخ برداشتی مشابه دارد ناشی از سابقه رسوخ فکری است که نقش کوشش انسان را در مقابل آنچه به کوشش او وابستگی ندارد، بر وفق یک تجربه طولانی، کم اهمیت نشان می‌دهد، هر چند با اقدام به تشریع و قول به یوم جزا مجالی هم برای انکار و نفی قطعی آن باقی نمی‌گذارد.

قول به ادوار مسدود هم، چنانکه در عقاید و اساطیر هندوان انعکاس دارد، ظاهراً ناشی از تمایل انسان به گریز از دگرگونیهای تاریخ و آرزوی بازگشت به دنیای اسطوره‌یی است که زمان عینی و تبدل و تحرک حاکم بر آن، تداوم سیطره اسطوره را در ذهن وی متزلزل می‌کند، و اعتماد و تسلی خاطری را که انسان از انس با سنتها حاصل کرده است پیوسته به هم می‌زند. وجود اشکالی از این فکر، از عهد افلاطون تا توین بی<sup>+</sup> در فکر غربی، و از آیین هندو تا مذاهب بودایی و جینی در قسمتی از حیات دینی شرقی، این تمایل به گریز از تاریخ را هم در ذهن انسان یک گرایش راسخ و ریشه دار و مستمر، بلکه یک حاجت روانی پاره‌یی طبقات و افراد انسانی نشان می‌دهد.

<sup>+</sup> De Cive Dei, Cosmos, A. Toynbee



بدون شک یک عمل عمده این طرز تفکی از حیوان عالم هست بر مبنای و تفسیر از دیگر گونه‌های رماتوس و رشد حبه است. این امر که مسمر، دکه حب را بر تحمل مسمر ترجیح می‌دهد، برای کسانی که حساسیتی و حتی حساس فکری را حساسیتی برای دین به آرامش عاطفی تلقی می‌کند، تکرار ادوار مشابه را بر صورت انحصاری عالم که در انواع هول و عدم اطمینان همراه است بیشتر مقبول می‌سازد. به احتمال قوی الترام که هوس و موبدان و حلقه‌ای آنها در ادوار تالی، و تمایل از دست قدرت هم در ترویج این فکر که وجود آنها را لازمه نظام در مجموع ادوار عالم نشان می‌دهد سبب سبب تأثیر بوده باشد. علاوه آمد رهایی از عسست رماتی هم که تحریک و تعدی حکام و سده‌های عساکر آن را ناگور می‌دارد در قبول این طرز فکر طهرانی اثر بیست. تسبیح و تشویق کاهان اقوام هم برای آنکه تحمل فحایع و مضامین ارداب قدرت را الترام کند و مقاومت و طمعان در مقابل آن را عسست نشان دهد البته از ترویج نظایر این طرز فکر بهره می‌جوید. اینکه فحایع بعضی از این فرمانروایان، مثل آنچه از بدنه‌ها شورش است، نزد یهود کبیر الهی تلقی می‌گردد (ارمیا ۲۷/۶-۲۲)؛ یا غنۀ جنگبیزان بر بلاد مسلمین، چنانکه از زبان خود او نقل است، رد افراهِ گداه خلق حنوه‌گر می‌شود [۷۵۶]؛ و تیمور لنگ در خطابی که به یک تن از پادشاهان مخالف می‌کند خود و یارانش را سباهیان خدی و آفریده از حشم او می‌خواند [۷۵۷]، نمونه‌هایی از این تلقی تزیینی است که گویی حاصل منظور آن الترام خلق به تسلیم و تحمل بوده است.

البته قول به تکرار ادوار هم صورتهای مختلف دارد. از حمیه در اکثر دیانات و مذاهب هندی نه فقط شامل عمر عالم می‌شود بلکه عمر انسان هم مشمول حکم آن است. این مورد اخیر همان است که تناسخ نام دارد و نه قولی در تمام عقاید هندوان مشترک است. این قول به تناسخ که کاربرد تکرار ادوار عالم را در مورد عالم صغیر که انسان است تقریر می‌نماید در واقع حیات انسان را هم در یک تکرار تقریباً بی بازگشت در اندان و اجسام مختلف در مجاری سیر تکراری می‌اندازد، و از طریق انتقال حیات، از یک نشئه به نشئه دیگر می‌برد و رهایی از چنبرۀ تناسخ (سماره) را تا نبل به مرتبه فنا (نیروان) مستلزم سیر طولانی در مراتب ادوار نشان می‌دهد. اما در مورد عالم تکرار ادوار در نزد هندوان توالی چهار عصر (یوگا)<sup>۲</sup> نامساوی را که مجموع آنها دور بزرگ



(مهایوگا)<sup>+</sup> خوانده می‌شود، و در توالی مستمر هر بار به یک انهدام دور (پرالای)<sup>+</sup> منجر می‌شود الزام می‌کند. توالی ادوار بزرگ را هم تا هزار دور که انهدام عظیم (مهایپرالای)<sup>+</sup> خوانده می‌شود قابل استمرار می‌سازد. در باب مدت تکرار/ادوار هم ارقام خارج از احصاء عرضه می‌دارد که جزئیات آن اینجا مورد نظر نیست. این تصور که از آیین برهمن نشئت دارد در مذاهب بودایی و جینی هم هست و با ارقام مبالغه‌آمیزتر نیز همراه است. در توالی ادوار بزرگ بین دور تازه و دور کهنه حالت خلأ یا ظلمت طولانی هم در حساب می‌آید، که روی هم رفته تاریخ را در تردد بین ادوار مکرر و در انتظار انهدام نهایی و دایم در درون مداری بسته قرار می‌دهد و بدین گونه زمان عینی را بکلی در زمان ذهنی محو می‌نماید [۷۵۸].

اما تلقی آریاهای ایرانی از ادوار و عمر عالم، چنانکه در تعلیم زرتشت و عقاید مزدیسنان انعکاس دارد، با قول به ادوار چهارگانه و انقضای عالم، تاریخ را از این مدار بسته خارج می‌کند، اهمیت و معنی بدان می‌بخشد، و به قولی همین نکته شاید خود بزرگترین هدیه زرتشت به عالم انسانی باشد [۷۵۹]. در این طرز تلقی، ادوار متوالی سرانجام به دور اورمزد منجر می‌شود، و هر چند در آنچه قبل از آن به دور غلبه اهرمن تعلق دارد از رنگ بدبینی خالی نیست، در مجموع تصور توالی ادوار را متضمن خیر و کمال نشان می‌دهد. بعلاوه نظام ادوار در تلقی وی قول به تناسخ را هم که لازمه تکرار ادوار در نزد هندوان است مطرح نمی‌کند. اختیاری را که انسان در انتخاب بین خیر و شر دارد ضامن دخالت وی در تاریخ و شامل نقش فعال انسان در کمک به پیروزی مزدایی و تحقق ترقی عالم می‌سازد.

اعتقاد به ادوار غالباً در نزد حکما و ارباب مذاهب فلسفی و عرفانی هم به صورتهایی گونه‌گون مطرح می‌شود. از آن جمله است قول هسیودوس<sup>+</sup> (کارها و روزها / ۱۰۹-۲۰۱) که در ادوار عالم، عصر طلایی را نه در آینده بلکه در گذشته آن قرار می‌دهد. و قول افلاطون (مرد سیاسی / ۲۶۸ ~ ) که تراجع ادوار عالم را از طریق عنایت آلهه و قطع آن توجیه می‌کند. چنانکه یوآکیسم دفیوره<sup>+</sup> (۱۲۰۲م) از متألّهان عهد اسکولاستیک، بر وفق اکانیم تثلیث، ادوار عالم را شامل دور پدر، دور پسر، دور روح القدس می‌شمرد، و دور اخیر را از سلطه کلیسا خارج و دوران تفوق کلمه الهی

<sup>+</sup> Maha- Yugas, Pralla, Maha Pralla, Hesiodus, Joachim de Fiore

می‌خواند. معیناً ادیان الهی در نظم ادوار و توالی حوادث عصر، عدیت الهی و مستوی را مدبر و حاکم بی معارض تنفی می‌کند و تاریخ را به مرتبه تحقق «قصای» وی در صورت مراتب «قدر» می‌شمرند، و در این حال سعی انسان را در احتساب ارزش و در تراز به حرر موجب بهبود علم می‌نگرند، و نظارت عدیت را در جرئیات امور دستاویز نمی‌انست انسان در تاریخ و توجه تاریخ به کمال و حجاب وی نمی‌شمرند بلکه نفس انسان را هم در تاریخ، همچون جرئی از عدیت تاریخ، وسیله‌ی برای تحقق تحول استکمالی علم و انسان در جریان آن می‌یابند.

با وجود تفاوت بارز ادیان در تنقی از سیر دوری یا انتهای تاریخ، که از جمله طرز دید ادیان الهی را در این باب از طرز دید سایر ادیان جدا می‌کند، حیات دینی، مخصوصاً در آنچه به نظارت در اجرای مراسم و مواسم اختصاص دارد، تاریخ را، غیر از تازعهای احتساب پذیر دیگر در کشمکش مستمر بین دواعی آنچه تئوکراسی خوانده می‌شود [۷۶۰]، با شیوه‌های حکومت مغایر یا مدخل آن چون موناشرشی<sup>+</sup>، اریستوکراسی<sup>+</sup> و دموکراسی در حال درگیری دایم نشان می‌دهد. در حاشیه این درگیری، پیدایش فرقه‌ها و نهضتهایی نظیر فرقه زلوتس در بین یهود عهد هبستی [۷۶۱]، فرقه‌های داویده<sup>+</sup> و اسبیتاریه<sup>+</sup> در بین نصاری عهد صلیبی [۷۶۲]، و جمعیت رفیقان و فداییان اله موت و شیخ الجبل در بین مسلمین همان ایام [۷۶۳] نیز با نظایری که نزد همه اقوام در طی تاریخ دارند احتساب پذیر می‌نماید. منازعات مستمر فرقه‌های شیعی با حکام و خلفای اموی و عباسی، جنگهای طولانی صلیبی بین نصارا با مسلمین، کشمکشهای مربوط به اصلاحات مذهبی بین پروتستانها و هواداران پاپ نمونه‌هایی از درگیریهای دیگر است که اندیشه تئوکراسی، در هر دو جانب یا در یک جانب کشمکش، عامل مؤثر بروز آنها بوده است، و سیر در تاریخ ادیان بدون توجه به تأثیر آنها نیز ممکن نیست.

البته تئوکراسی خالص که با عناصری از سایر انواع حکومت نیامیخته باشد در تاریخ تحقق نمی‌یابد. چنانکه دموکراسی حتی در عصر جدید غالباً با نوعی موناشرشی رسمی یا غیر رسمی تقارن دارد، تئوکراسی هم از قدیم با اریستوکراسی کاهنان یا با نوعی موناشرشی نظیر آنچه از خلفای اموی و عباسی یا تعدادی از پاپهای قرون وسطی نقل است هم‌معنان می‌گردد، و با این امر وسیله‌ی برای استقرار و استحکام خویش

+ Monarchy, Aristocracy, Dawiyya, Isbitaryyya

می‌جوید، و خود را در سایر انواع حکومت به نحوی از انحا مؤثر و شایان توجه نشان می‌دهد، و با اقتضای زمان و لوازم عصر و تاریخ کنار می‌آید. قدیمترین اشکال رسمی آن نیز در آیین یهود، مخصوصاً در عصر داوران و پادشاهان قوم، جلوه دارد و یهود هم در این زمینه به احتمال قوی از طوایف بین‌النهرین و کنعانیان و حتی مصریان فرعون‌ی باید متأثر باشد [۷۶۴]. این شیوه در سایر ادیان الهی هم به صورت حکومت کلیسایی در نزد نصارا و به شکل خلافت راشدین و غیر راشدین در نزد مسلمین ادامه یافته است. بعلاوه صورتهای قدیمتر آن را در ایران در فرمانروایی ساسانی که دین و ملک را توأمان می‌خواندند [۷۶۵] و در شهریاری اسطوره‌گونه کیانیان که نوعی فرمانروایی «پادشاه - کاهن» بود، می‌توان نشان داد [۷۶۶]. چنانکه صورتهای جدیدتر آن را هم در طرز حکومت دولتهایی غربی یا غربی‌مآب که در قرون اخیر فرمانروایی را به عنوان یک حق الهی<sup>+</sup> تلقی کرده‌اند می‌توان یافت. به هر حال در عمل این طرز حکومت، به رغم نام ظاهری، صبغهٔ موناشرشی یا اریستوکراسی کاهنان را دارد، و چنانکه از تاریخ قوم یهود بعد از عهد سلیمان، و از تاریخ کلیسا بعد از عهد رنسانس و اصلاحات مذهبی ظاهر می‌شود، استقرار آن هر جا با نوعی موناشرشی - رسمی یا غیر رسمی - همراه نبوده است، غالباً منجر به انارشی<sup>+</sup> شده است. در عین حال حیات دینی اقوام عالم هم در آنجا که به ثنور قلمرو وجدان محدود نمی‌ماند و به مثابهٔ پدیده‌ی اجتماعی با مراسم و آداب سروکار دارد، در نظام تشوکراسی بیش از نظام دموکراسی مجال تحقق و توسعه می‌یابد. از همین روست که دموکراسی و حتی موناشرشی هم برای دوام و بقای خویش احیاناً سرنوشت خود را با آن پیوند می‌دهد و از آن برای خود نقطهٔ اتکا می‌سازد، و از این پیوند، نقطهٔ ضعف هر یک از شیوه‌ها دیگری را نیز تحت تأثیر می‌گیرد. معهذا، نظام تشوکراسی به هر اندازه که در حیات دینی اقوام و در طرز معیشت و حکومت آنها تأثیر می‌گذارد در نزد آنها امکان گریز از تاریخ را تحقق می‌دهد و در سیطره‌ی دیر پای یا زود گذر که دارد زمان عینی را به زمان ذهنی مربوط می‌سازد.

در باب بنیاد فرمانروایی، قول به میثاق اجتماعی<sup>+</sup> و همچنین قول به التزام مصلحت<sup>+</sup> نیز در مقابل قول به مبنای تشوکراسی به بیان می‌آید. اقوال دیگر نیز در این باره اظهار شده است و شاید بعضی از این اقوال هم به توجیه وضع موجود یا تقریر اشکال در

+ Divine Right, Anarchy, Social Contract, Expediency



رهایی از آن به نظر نرسد، اما حوصص در حرکت است پس مدحت از حد سر در قلمرو ادیان خارج می‌نماید. گفته افلاطون در پس دست همداری حکم به است که می‌گوید (مرد سیاسی ۲۹۷) اشتغال به این مفالات در شأن همه کس نیست. اما این نکته که تئوکراسی همه مثل دموکراسی تاریخ را از منطقه مضمت فرما روا این می‌دارد می‌بر آن است که فرم بروا به هر دم که حکم می‌راند فقط در حد پیوستی به وحدان اخلاقی می‌تواند از وسوسه حصر قدرت و از علاقه به اعمال منطقه مضمت برکدر نماید، اما جوهره اخلاقی که لازمه حیات دینی است حکم وحدان بر فرم بروا تحمیل می‌کند، و آنجا که این حکم نافذ نیست فقدان «آن حاکم» را نشان می‌دهد.

به هر حال اگر هر فرم بروایی، چه که افلاطون (مرد سیاسی ۲۹۷) ادعا می‌کند، خاص عده‌ی بسیار قلیل یا فقط یک فرد باشد، التزام به رعایت حق افراد رویایی خواهد بود که تعبیر آن جر به زمان ذهنی تعلق ندارد. دموکراسی هم با قول به حق الهی فرما روا و الزام موناشری، هر چند شروط و اوصاف غیر عملی نظریه پردازان آن را از استعداد تدبیر به سلطه مطلقه قابل انکساک نشان دهد، به هر حال با نفی نهایی نقش فعال عامه، منجر به تسلیم به لوازم قول به نظریه قهرمان‌ستانی که در عین حال مقبول طبع عامه نیز هست می‌شود، و بدین گونه با آنچه در مورد تئوکراسی حبه ضعف تلقی می‌گردد تلاقی می‌کند و تفاوت آنها از بین می‌رود.

بحث در طرز تلقی از تاریخ هم در آنچه به خارج از قلمرو حیات دینی مربوط می‌شود البته در این مقال مطرح نیست و جای دیگر در این باب سخن گفته‌ام [۷۶۷]، اما در آن ادیان که قیل به تکرار ادوار در تاریخ شده‌اند غالباً عصر خیر و کمال تام را در آغاز ادوار و مقارن با دوران تجلی و حضور آله در امر خلقت می‌شمرند، چنانکه پایان عالم را هم در بروز یک فاجعه عام عالم تلقی می‌کنند که طوفان و باد و میل و آتش و حتی قحطی از آن جمله است، و چنان می‌نماید که بمب اتم هم در اساطیر آینده این اقوام از برای توجیه خاتمه ادوار عالم تصویری از آخرین نقشهای عمده را خواهد داشت.

به هر صورت مصایب تاریخ، که قول به تراجع ادوار و اعتقاد به ظهور منجی از فروع و لوازم آن محسوب‌اند، واقعیتی است که انسان برای فرار از آن احیاناً از قلمرو تاریخ به دنیای اسطوره عقب‌نشینی می‌کند و در خارج از قلمرو زمان عینی تاریخ را نیز تحمل می‌کند، و با احساس آزادی اراده‌ی که ترس از گناه و ملامت وجدان را در ارتکاب هر چه خلاف اخلاق محسوب است به وی القا می‌کند خود را در آنچه در



تاریخ روی می‌دهد مسئول احساس می‌نماید و نقش و تأثیر خود را غیر قابل انکار می‌یابد، و برای آنکه جاذبه واقعیت او را به وسوسه خطا نیندازد از روی «خودآگاهی» و در هنگام ضرورت با وجدان آرام از زمان عینی به زمان ذهنی پناه می‌برد.

با این حال تاریخ، که حیات دینی مخصوصاً در ادیان الهی آن را تحقق مستمر مشیت و عنایت در احوال عالم و انسان تلقی می‌کند، توالی امتهای و دولتها را هم مثل توالی نسلهای انسانی می‌یابد که دایم به حکم ضرورت ولادت می‌یابند، دوران رشد و ذبول را طی می‌کنند و بالاخره جای خود را به امتهای و نسلهای دیگر می‌سپارند و خود طعمه مرگ می‌شوند. مثل سلول زنده که می‌میرد و سلول دیگر جای آن را می‌گیرد و حیات همچنان ادامه می‌یابد. البته چشم‌انداز این دیدگاه عبرت‌انگیز، تاریخ را صحنه‌یی پرتحرک نشان می‌دهد که لاجرم صحنه‌یک نمایش لغو و یک بازی سرسری نیست. برای آن کس که از نظرگاه حیات دینی به این صحنه می‌نگرد همه چیز در این چشم‌انداز ناظر به ادراک کمال و متوجه به تحقق یک غایت است. هر چه روی می‌دهد و هر چه روی نمی‌دهد جزئی از یک نقشه و طرح کلی است که اراده انسان فقط با ادراک مسیر آن می‌تواند در آن تأثیر بگذارد، و آن تأثیر نیز در طول امتداد تاریخ البته از تبدلی که نتیجه تأثیر عوامل دیگر است بر کنار نمی‌ماند. آنچه سرانجام تحقق می‌یابد طرح و نقشه‌ازلی است که وجود انسان و اراده او هم، از دیدگاه حیات دینی، جزئی از آن است. اینجاست که مشاهده طلوع و غروب دولتها و امتهای به مورخ حکیم این عبرت را تلقین می‌کند که هم رشد و غلبه قدرتها مهلت و مدت دارد و هم حوصله تحمل کسانی که از جانب آنها با تضییق و تحدید مواجه می‌شوند بالاخره به پایان می‌رسد. و تأثیر و واکنش خود را ظاهر می‌کند.

## یادداشتها

۱- در مورد سابقه لفظ در استعمال لغوی از جمله مقایسه شود با قول ابن عربی: ادین بدین  
 النحت بی توحید رکائنه فُلحِت دینی و الهی به و قول ابو علاء: ففوق ففوق یا عوة و نه دیرانکه  
 مکرر من مقدمه. در باب مفهوم حسف در قرآن کریم (۲/۱۳۵)، مقایسه شود با اشرار شیخ طوسی:  
 لعیف، لعل عن رادیه الباطله الی بدین حق به (مجمع البیان ۲/۲۱۵). استعمال لفظ دین در  
 مفهوم عقاید قدم و عبر ادیب الهی در برد اهل تفسیر محل بحث و تحقیق است. در حمله در سورة  
 مد رکه توبه اشرار کریمه: نهی و دین حق (۹/۳۳) در محققان عدالت از اسلام دانسته اند و اینکه  
 دین سابق بر اسلام را، که به حکم قرآنی در ادوار مقدمه بر بعثت رسول خدا پیروی از آیه مستوحش  
 حرا بر وفق ثواب محسوب شده است و یهود و نصرا در عهد قبل از بعثت را آن قبیل بوده اند، هم  
 معنی به آن شمرده اند و آن همه را در مقابل آن گونه عقاید تنفی کرده اند که دین باطل محسوب  
 می شود و برای پیروی از آیه عقاب الهی است به ثواب (رک: طبرسی ۳/۲۴). در مورد کریمه:  
 لکه دیکه ولی دین (۶/۱۰۹) هم هر چند لفظ متضمن معنی جرایز ممکن به نظر می رسد قولی هم  
 هست که اشرار به اعتقاد کفرآمیز محالین نیز در لفظ هست (ایضاً طبرسی ۵/۵۵۳). مقایسه شود با  
 فخر رازی، التفسیر الکبیر ۳۲/۱۴۷. در کریمه: ان الدین عند الله الاسلام (۳/۱۹) محققان دین را در  
 مفهوم طاعت گرفته اند (مجمع البیان ۱/۲۴۱) که جزای آن داعی ثواب است، چنانکه آیه شریفه:  
 الذین فرقوا دینهم (۶/۱۵۹: ۳۰/۳۲) را نیز که بعضی علما ناظر به افتراق یهود و نصرا را بر وجه مذکور  
 در حدیث افتراق امت شمرده اند (از زمخشری، الکشاف ۲/۸۲)، علمای دیگر در مفهوم عام شامل تمام  
 کسانی دانسته اند که اصحاب بدعت و اهل شبهه بوده اند (مجمع البیان ۲/۳۹۸) و به ادیان مختلف  
 گراییده اند، بعضی بت، برخی آتش و پاره یی آفتاب را پرستش کرده اند (ایضاً مجمع ۴/۳۰۴)، و از  
 این طرز استنباط پیداست که به هر حال عقاید و عادات باطل هم خواه از باب توسع یا بر سبیل تفریع

و حواه از جهت تداول در استعمال به این نام خوانده شده است. در کریمه لکم دیکم ~ بر موجب قولی از امام فخر، دین مشرکان همان عادات آنهاست که از آباء و اهواء قوم مأخوذ بوده است، (التفسیر الکبیر ۱۴۷/۳۲) چنانکه در مورد کریمه لیظهره علی الدین کله (۳۳/۹) هم با توجه به تصریح بر کراهیت مشرکین، دین در مفهوم عام و کلی شامل تمام ادیان تلقی شده است (زمخشری، الکشاف ۲/۲۶۵) و این ملاحظات استعمال عنوان دین را در باب عقاید باطل در مباحث مربوط به علم ملل و نحل و تاریخ ادیان قابل توجیه می سازد و به هر حال لفظ در مفهوم مشابه در زبان فارسی هم سابقه اش به لفظ اوستایی Daena دثنامی رسد. (GIP, I / 107, 270, II/ 644.)

اعتقاد عامه مسلمین در باب ادیان مختلف در مفهوم عام آن در روایات اهل تفسیر هم انعکاس دارد. از جمله: قال قتاده و مقاتل: الادیان ستة، واحد لله تعالی و هو الاسلام و خمسة للشیاطین (الفخر الرازی، التفسیر الکبیر ۱۸/۲۳). و قال ایضاً: الادیان خمسة منها للشیطان اربعة، و واحد للرحمن: الصابئون و هم یعبدون الملائكة، والمجوس و هم یعبدون النار، والذین اشركوا یعبدون الاوثان، و اليهود و النصارى (همان مأخذ ۱۰۵/۳). در بین اعراب توجه به آسمان گاه در حکم نفی آلهه ارضی بوده است: و من ذلک حدیث الامة التي قال لها رسول الله صلی الله علیه و سلم: این ربک؟ فاشارت الى السماء فقال انها مؤمنه لانه فهم منها ان مرادها نفی الآلهة الارضیه التي هی الاصنام لا اثبات السماء مكاناً لله عزوجل (الکشاف ۱۰۹/۳).

۲ - آن گونه که از روایت ابن الندیم بر می آید در جزو کتب خزانه مأمون کتابی بوده است شامل خلاصه ترجمه‌یی از شرایع و مذاهب، و غیر از اطلاعات در باب کتب انبیا و صحف تورات و انجیل متضمن ذکر اختلافات فرقه‌های پیروان این شرایع هم می شده است و احمد بن عبدالله بن سلام مولی امیرالمؤمنین در نقل آن به آیات و احادیث هم رجوع کرده است و چنان می نماید که قسمتی از آن مأخوذ از اقوال کسانی از اهل کتاب بوده است که به اسلام می گرویده اند (الفهرست، طبع مصر/ ۳-۳۲). برای نمونه مجالس مناظرات عصر مأمون رک: بیان الادیان/ ۱۸، داستان گجستک ابالیس، و تفصیلی که جای دیگر در باب آن هست: دو قرن سکوت، چاپ چهارم/ ۳۳۵-۶. در باب ارزش این مباحث به عنوان ایساغوجی نسبت به علم کلام مقایسه شود با همین گفتار، یادداشت شماره ۲۱۴.

۳ و ۴ - برای روایات هرودوت در باب طوایف تراکیه، رک: تواریخ، کتاب چهارم. در باب میزان اعتبار روایات وی مقایسه شود با:

Spiegelberg, Die Glaubwürdigkeit von Herodots Berichte über Ägypten, 1923.

جهت ارزیابی تاریخ هرودوت و اطلاعات دیگرش در باب اقوام و ادیان مقایسه شود با مقالة «از هرودوت در تاریخ چه می توان آموخت؟»، نقش برآب/ ۱۷۰ و ما بعد.

5, 6 - M. Eliade, Histoire des croyances et des idées religieuses, I/ 109.

W. Durant, Caesar and Christ, Chap. 23.

7- E. Renan, *Marc- Aurel* / 579.

۸. در باب روایت من فصلی که مخصوصاً از جهت نقل تفصیلات مربوط به عهد و آداب و اخلاق طوایف روس در آن ادوار جالب است رک: یاقوت، معجم البلدان ۳/ ۸۳-۷۹.

9- A. Bauquet, *Comparative religion* / 16- 20.

۱۰ و ۱۱- برای ارزیابی حمدی از قون مورخ و مسکمن در باب عهد و آداب قوم رک: کارنامه اسلام ۹۴-۹۶. در باب آثار مورخان مخصوصاً رک: تاریخ ایران بعد از اسلام ۴۲-۲۰ و ۱۳۳-۱۲۹. جهت بررسی مبرک دقت مسلمین در تاریخ نگاری مقدسه شود: تاریخ در برابر ۶۶-۷۱.

۱۲- برای تفصیل بیشتر در حوز و آذروى رک: یادداشتها و اندیشه ها ۱۱۱-۱۰۹. غول من و من فی شهر مدنی هم در باب عهد و آداب صحاح دیرب و آراء معمول بوده است. رآه حمه ست قون الحواری: الفصل الخامس فی ادمی ردت من و لحن المحسنه، مفاتيح العلوم ۳۷-۸. در باب ارام به تحدیر عوام از حوض در عهد کلام هم قون محسن است. در مقابل قون عربی که در واحر عمر الحام العوام عن الحوض فی علم الکلام را نوشت، بسیاری عهد ایمان نقبیدی را مقبول نمی داند و تحقیق در اصول عهد را برای بیل به ایمان ارام می کسد (شرح تحریر فارسی، استاد شعرانی/ ۵-۵۹۴)؛ مقایسه شود با: سزنی ۲/ ۸۷۴.

۱۳- روایت معروف رطره توحیه مفهوم مسیحی مسی بر شرکت این تعداد رعدما و احبار قوم در نقل بن مجموعه به ردت یودی، در شکل متداول آن افسانه قیر می نماید، معهد در اینکه شخاص مختلف از شیوه های متفاوت در بناء، حری مجموعه را- شاید در رمایه های مختلف- ترجمه کرده اند شک نیست. در باب روایت مذکور در متن با بعضی معلومات مفید دیگر، رک:

G. A. Sarton, *History of Science*, 1956, II/ 213- 215.

همچنین برای حمدی مقصد در باب نقل تورات به یودی و سحی در درة یهود یودی ردت در عصر هلنی، مقایسه شود با:

C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, 1934.

14 - F. Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism* / 11.

15- Ph. Hittī, *Islam and the West* / 55- 56.

۱۶- عنوان کتاب دبروس (۱۷۰۹ - ۱۷۷۷) که اکنون دیگر کهنه است بدین گونه است:

De Bross, *Le Culte des dieux fetiches*, 1760.

مراد از فتیث هم که در اینجا به عنوان خدای مصوع خوانده شده است هر شیء مادی و جسمانی است که در اعتقاد بدویدان به طور موقت یا مستمر جایگاه روحی واقع شده باشد. لفظ فتیث به سبب آنکه مکرر در معنی مختلف و خارج از موضوع به کار رفته است اکنون دیگر در تاریخ ادیان از لحاظ علمی متداول نیست؛ مقایسه شده نیز با:



V. Ferm, *An Encyclopedia of Religion* /277.

۱۷ - در کتاب معروف وی آنچه در اینجا مورد ارجاع است نسخه ملخص است که خود کتابی بسیار مفصل محسوب است:

J. G. Frazer, *Golden Bough*, Abridged Version, reprint 1970.

جیمس جرج فریزر (۱۸۵۴ - ۱۹۴۱) در بررسی عقاید و رسوم اقوام بدوی عالم و حوامع بشری تحقیقات وسیع کرد و از مطالعات خویش به این نتیجه رسید که دیانات و عقاید عامل عمده‌یی در رفتار انسانی و در تثبیت و انسجام احوال اجتماعی است، حتی خرافات و اوهام هم لاقلاً در تحکیم اعتقاد عامه به حکام خویش و همچنین به مانی خانواده و مسائل چون ازدواج و مالکیت تأثیر داشته است و غالباً موجب رعایت نظارت دقیقتری در اخلاق مربوط به روابط جنسی و در حیات انسانی شده است، مطالعات جدیدتر هم اکثر به تأیید نظریات وی - یا غالب آنها - منتهی شده است. برای تفصیل مخصوصاً در مسئله خرافات، رک:

J. G. Frazer, *Psyche's Task*, London, 1909.

۱۸ - از آن جمله است اینکه ترجمه لفظی را که نزد قوم در مفهوم مشابه به معنی روح به کار می‌رود غالباً به جای آنچه در انجیل «خدا» گفته می‌شود استعمال کرده‌اند. مجرد این ترجمه خود بدون شک موجب سوء تفاهم برای هر دو طرف می‌توانسته است بشود. گرانت آلن در کتابی که راجع به تحول مفهوم خدا نوشته است در این باب از قول دف مکدونالد این معنی را به این عبارت نقل می‌کند.

D. Macdonald: ~ in all our translations of scripture, where we found the word god we used *Mulungu*. But this word is chiefly used by the natives for spirit. (cf: Grant Allen, *The Evolution of the Idea of God* / 19.)

19 - Solomon Reinach, *Orpheus*, Paris, 1928/ 8- 9.

۲۰ - قول به شباهت بین ذهنیت (mentality) انسان بدوی با ذهنیت کودک بعدها نزد لوسین لوی برول Lucien Levy Bruhl دانشمند فرانسوی (۱۸۵۷ - ۱۹۳۹): و همچنین نزد گ. واندرلیو محقق هلندی (۱۸۹۰ - ۱۹۵۹) در تحقیق مربوط به پدیدارشناسی ادیان نیز دنبال شد؛ مقایسه شود با:

Kees, W. Bolle, «Animism», in: M. Eliade, *Encyclopedia of Religion*, vol. I/ 296- 302.

21- M. Leenhardt, in: M. Gorce- R. Mortier, *Histoire générale des religions*, ed. A. Quillet, Paris, 1948, vol. I/ 109.

۲۲ - زیگموند فروید توتم را رمز تصور انسان بدوی نسبت به پدر می‌داند و رسم کشتن و خوردن آن را با مراسم خاص در بین طوایف مزبور ناشی از همین امر که صورت دیگر آن را در اسطوره ادیپوس نشان می‌داد ذکر می‌کرد. کلود لوی اشتراوس که تفسیر او در این باب در کتابی موصوف به آیین توتم

(Totemisme) دیدگاه تازه‌یی را مطرح کرد، مدعی شد که نونه را بیشتر باید نوعی طرز تفکر در تنفی تقابل بین انسان و صنعت تلقی کرد. برای نقد و بحثی جامع در باب رأی وی رک:

I- R. Leach (ed.), *The Structural study of Myth and Totemism*, London, 1967

در مورد نقد و بحثی در رأی زیگموند فروید مقایسه شود، از جمله، با:

A. A. Goldenweiser, *History, Psychology and Culture*/ 201- 208.

۲۳- اسه حدب دیسی چون امر وحدتی است جدی که دیده در تعسیر بالا و سقه نمی‌گنجد و اسد و برگه‌هایی که از آن در قول و نوشته دقتی می‌میدند همه حتمت را به دست می‌کند. معهود تنها طریق قایل اعتماد هم در این زمینه برداشت تاریخی است. مقایسه شود نیز با:

M. Gorce- R. Mortier, op. cit. I/ 205.

۲۴- برای تفصیل در باب این مسئله مقایسه شود با: تاریخ در نزارو، حدب و، ۱۳۵۴-۲۲۲ و مرعد. حدب دوم کذب به سبب دست‌نویس عمده‌ی دشر، در پس مورد و در هر مورد، پدید آمدن چاپ اول مقایسه شود.

۲۵- ابن تیمیه، *مجموعه تفسیر شیخ الاسلام*، طبع بمبئی / ۹-۲۷۸؛ ۴۵۴-۴۵۰.

26- Grant Allen, *The Evolution of the Idea of God*/ 23.

27- S. Reinach, *Orpheus*/ 4 seq.

۲۸- برای تفصیل این احتجاج و مدطرات فرصی رک: شهرستایی، *الحلل والحل*، ترجمه فارسی/ ۲۳۵-۲۱۲.

29- S. Reinach, *Orpheus*/ 4.

30, 31- M. Eliade, *Histoire des croyances etc.* vol. I/ 20- 21, 26.

۳۲- الفجر الرازی: واعلم، به لادین اقدم من دین عدة الاوثان وذلك لان اقدم الانبياء الذي نقل اليه تاريخهم هو نوح عليه السلام و هو ائما جاء ديرة عليهم على ما احسرتة تعسى عن قومه به فعلمنا ان هذه الامم موحودة قبل نوح عليه السلام و هي رقة الى الآن (التفسير الكبير ۲/ ۱۰۳). در این تقرير نمسک به نقل بدون رجوع وارجاع به آثار دقيه و قصص و اساطير، از جهت بررسی تطبیقی برای مورخ ادیان حالت است اما امد فخر از شیوة متکلمان در این طرز تقرير نمی‌توانسته است عدول کند.

۳۳- و همین جاهلیت است که در سورة مبارکه احزاب (۳۳/۳۳) از آن تعبیر به الجاهلیة الاولى شده است: قال الزمخشري: الجاهلیة الاولى هي التقديمه يقال لها الجاهلیة السجلاء وهي الرمن الذي ولد فيه ابراهيم عليه السلام به و قيل ما بين آدم و نوح به والجاهلیة الاخرى ما بين عسى و محمد عبيهما الصلاة والسلام، و يجوز ان تكون الجاهلیة الاولى: جاهلیة الكفر قبل الاسلام والجاهلیة الاخرى الفسوق والفجور في الاسلام (الکشاف ۳/ ۵۳۷).

۳۴- مسعودی: ان اجل الامم عظمائهم كانوا في سواف الدهر سباعاً يتميزون بثلاثة اشياء: شيمهم الطبیعیة،

وخلقهم الطبیعیه، والسنتم .. (التنبیه والاشراف، طبع مصر/ ۶۷). ایضاً: فهذه الامم السبع كانت متمیزة بعضها من بعض ~ کل امة منها یعظمون اصداً جعلوها مثلاً لآلهة غیر الآلهة التي كان یحل منلها وخلقهم الطبیعیه، والسنتم .. (التنبیه والاشراف، طبع مصر/ ۶۷). ایضاً: فهذه الامم السبع کانت متمیزة: (۱) الفرس؛ (۲) الکلدانیون؛ (۳) الیونانیون والروم والصقالیبه والافرنجه؛ (۴) یوبیه؛ (۵) احساس من الترتک؛ (۶) اجناس الهند والسند؛ (۷) الصين والسیلی (/ ۷۳-۶۷).

۳۵ - شهرستانی، الملل والحل ۸۱/۳ - ۷۹: مقایسه با: مسعودی، مروج الذهب ۳۰۹/۱.

۳۶ - لاهیجی، شرح گلشن راز ۸/۶۴۷. در نزد سایر اقوام هم به اصنام به همین نظر نگریسته می شد.

آن گونه که از اعتذار مژاروبیوس: Arnobius, *Adversus Gentes*. V/ 17, 19.

از یوسیدگان مسیحی عهد دیوکلسیان بر می آید، متحرکان قوم در جواب بشارا که آنها را بر پرستش آنچه مصوع خود آنها نیست ملامت می کرده اند بر سبیل اعتذار جواب می داده اند که هرگز طلا و نقره و فلزی را که این مثالها از آن چیزها به وجود آمده اند نمی پرستند بلکه آلهه بی را که درون آنها جای گرفته اند نیایس می کنند و این هم در واقع توسل است برای نیایش خداوند. رک: *Hastings's ERE*, 7/ 113. در باب اربوبیوس رک: دائرة المعارف بریتانیکا ج ۲/ ۴۲۱. در باب طرز تلقی اعراب جاهلی از اجراء و تماتیل به عنوان شفیع و واسطه در توسل در درگاه خداوند مقایسه شود با: الفخر الرازی، التفسیر الکبیر ۲/ ۱۱۳. در باب مفهوم عبادات بت پرستان مقایسه شود با طعنی که در حق آنها رفته است از باب رکاکت قولشان (بیان الادیان / ۱۹).

۳۷ - ابن ابی الحدید، شرح بیع البلاء ۱/ ۱۱۷ ~: مقایسه شود با: الملل والحل ۳/ ۸۹-۸۶.

۳۸ - الفخر الرازی: قل اس عیس: کتب قریس یطوفون بالست عراة یصفرون و یصفقون: قل مجاهد کانوا یعارضون السی ~ فی الحروف و یسهرنون به و یصنرون و یحفظون علیه طوافه و صلاته (التفسیر الکبیر ۱۵/ ۱۵۹).

۳۹ - جرجی زیدان، تاریخ التمدن الاسلامی ۳/ ۲۳۸.

40- Ryckman, *Les Religions arabes preislamiques*, 1951/ 18.

۴۱ - در واقع هر چند عزری وابسته به غطفان بود نیایشگاه او واقع بود در وادی النخله بر سر راه طایف به مکه. اینکه حتی لخمیه های حیره هم به نیایس او توجه داشته اند حاکی از اهمیت و شهرت او در قبایل قوم است. برای تفصیل در باب وی رک.

F. Buhl, in *Shorter Encyclopedia of Islam*/ 617- 18.

42- Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*/ 75.

۴۳ - الفخر الرازی: جاء فی کتاب دیانات العرب انّ السبی صلی الله علیه و سلم قال لعمران بن حصین: کم لك من اله؟ قال: عشرة. قال: فمن لغمک و کربک و دفع الامر العظیم اذا نزل بک من جملتهم؟ قال: الله. قال علیه السلام: مالک من اله الا الله. التفسیر الکبیر ۲/ ۹۹.

۴۴ - تاریخ یعقوبی ۱/ ۲۱۳. کریمه: و من الناس من یتخذ من دون الله انداداً یحبونهم کحب الله

(۱۶۵/۲)، در واقع بی‌علاقگی اعراب جاهلی را به حسن خالص دینی نشان می‌دهد. مقایسه شود به  
 بحرالرازی، التفسیر الکسر ۱/۲۳۰.

۴۵- اشهری، المنطرف ۲/۹۶.

46- S. Reinach, *Orpheus*/ 26, 421.

47- Grant Allen, *The Evolution etc.*/ 227.

۴۸- قرب المورید ۲/۱۳۵۵. مقدمه - ۱۳۵۵. تاریخ نجوم اسلامی، ترجمه محمد باقر محمدی، ۱۳۵۹، ص ۳۸۹.

۴۹- شهرستانی، الملل والنحل متن عربی ۳/۸۵.

۵۰- تاریخ البیقونی ۱/۲۱۱.

۵۱ و ۵۲- ابن‌نعمه، الرد علی المنطقس ۳۱۷. در باب عقاید صحنه در الملل والنحل شهرستانی و در  
 باب معدن آنها در بحر الدهر دمشقی اطلاعات جزیی آمده است. برای حمادی از احوال و آراء آنها  
 رک:

B. Carra de Vaux, in *Sh. E. I.*/ 477- 8.

۵۳- ابن تیمیه، الرد علی المنطقس/ ۲۸۷. مقایسه شود با مسعودی، مروج الذهب ۱/۳۸۷.

۵۴ و ۵۵- انجیرست ۳۱۴: مسعودی، مروج الذهب ۱/۳۸۱. مقایسه شود - سوجعی. بیان  
 مذکور که مذهب فلاسفه بود - مذهب صحنه - می‌خورد. تفصیلات در باب هیاکل و آداب  
 آنها ۲۱-۲۰.

۵۶ و ۵۷- شهرستانی، الملل والنحل، تحقیق عبدالعزیز محمد الوکیل، قاهره ۲/۶۴، ۱۱۱.

۵۸- در باب نفس صحنه حشر - در شرع عموم در جهنم سلام رک. دکترو وکتور کک، محله  
 دانشکده ادبیات طهران، ۳- ۱۳۴۲، مقایسه شود با: دنباله جستجو/ ۲۷۳- ۲۶۸.

۵۹- در باب نوم - سرری مرسته و آیین شمسی مورد مطالعه وقع شده است. برد بعضی از این موضوعات  
 از حمده صوبف - کوب و یوریت فرقی است پس سمبلیکی سفید و شمشیر می‌دهد. دمنه حساب از روح  
 حسنت و مودی مربوط بوده بد و دمنه دوم از حدیث قوم. چیزی از رسوم آیین شمسی، سنه به  
 بد و گوی که در صبریه و نوحی آیینی معمول بوده است. بر در برد قوم هند و رومی وجود دمنه  
 است. شمسی در سرد معولات قوم خود می‌شده است که صحرای صوری را هم - خط شمسی - شد.  
 مدینه شود - از چنگای خوبی ۱- ۲۳. خط شمسی هم به عقیده بعضی محققان در ربات تنگور - بد  
 از زبان منسکریت وارد شده باشد. برای تفصیل در هر دو مسئله رک:

M. Eliade, *Chamanisme*, 1951/ 338 seq. 430- 33.

Idem *Shamanism An Overview*, in M. Eliade, *Encyclopedia* 13/ 205

مذهب مسوت به بوداسف هم در روایات مسیحی سخی خوانده شده است. حورزمی: التسمیه هم  
 صحت سمن و هم عبده اوژان - ویرعمون - نیتهم بوداسف - معانیح العلوم، طبع مصر.



۱۳۴۲ ۲۵. منذیه شود ب: الفهرست/ ۴۸۴، ۴۹۲. به تعبیری دیگر مبنای وجودی و اساس آیین شمن مبنی است بر تصور ضرورت ارتباط با عوالم غیبی و نامرئی مقایسه شود با:

M. Gorce- R. Mortier, op. cit. I/ 158.

۶۰- این قول سرگ برد همبگ مورد نقد واقع شده است و برخی هم دوره زبیدی آن پرداخته اند. سرمه‌یستودیا.

M. Eliade, *Histoire des croyances etc.* I/ 323.

۶۱- حدود العالم، طبع دکتر منوچهر ستوده/ ۵۴.

۶۲- البدء والتاریخ ۲۱/۴. مقایسه شود نیز با: مروزی، طبایع الحيوان: ابواب فی الصين والترک والهند، ۱۳/۱۹۴۲.

۶۳- برای آیین شمنی نزد مغول رک: اشپولر، مغول در ایران/ ۱۸۵. در باب آیین شمنی نزد ترکان باستانی رک:

Barthold, *Histoire des Turcs d' Asi centrale*/ 14.

۶۴ و ۶۵- الفخر الرازی، التفسیر الکبیر ۴/۳۰ - ۱۴۳؛ و مجمع البیان ۴/۳۶۴.

۶۶، ۶۷، ۶۸- ابن الاثیر، الکامل فی التاریخ ۱/۳۸؛ اس تبمیه، الرّد علی المطفیین ۷/ - ۳۸۵؛ مجمل التواریخ والقصص ۹۸، ۱۰۳، ۱۸۹.

69- M. Eliade, op. cit. I/ 41- 42.

۷۰- الفخر الرازی، التفسیر الکبیر ۳۰/۱۴۳.

71, 72, 73- *Hasting's ERE*, 7/ 113, 127, 113.

74- S. N. Kramer, *History Begins at Sumer*, 1959.

75- D. Saurat, *Histoire des religions*/ 110- 112.

۷۶ و ۷۷- شهرستانی، الملل و الححل ۳/۱۱۲ - ۱۰۹. در باب ماضرات حنفا و صابئه رک: همین مأخذ ۱۰۲/۳ - ۶۷. مقایسه شود نیز با یادداشت ۲۸ همین کتاب.

۷۸- مسعودی، اخبار الرما ۱۰۲/۱. مقایسه شود با ۳/۲۴۲. لفظ فرعون Pharaon در اسناد قدیم مصر به صورت په‌رعا peraa مدکور است. که به معنی «خانه بزرگ» بوده است. ظاهراً در آغاز به حای نام فرمانروا بر سبیل تکریم و تأدب از وی به خانه بزرگ - تقریباً مرادف آستانه و حباب - یاد می‌کرده‌اند و فقط از اوایل هزاره نخست این نام بر وجه مجاز به صاحب‌خانه اطلاق شده است. عبرانیان ظاهراً اولین کسانی بوده‌اند که وی را به این نام خوانده‌اند. برای تفصیل بیشتر در این باب رک:

Paul Poupar (ed.), *Dictionnaire des religions*, 1984/ 1319.

۷۹- اینکه مطالعه آثار مربوط به دیانت مصری احساس وجود نوعی تجانس را در مجموع عقاید قوم به مورخ القا نمی‌کند بدون شک ناشی از تحول طولانی این عقاید در توالی سلاله‌های عدیده فراعنه در مصر است. برای تفصیل رک:

M. Gorce- R. Mortier (ed), op. cit. I/ 205.



اصل و منشأ تمام ادیان می‌خواند، و قول اخیر به وسیله پیروان خود او نیز مغایر با واقعیات تلقی شده است. از جمله رک:

Grant Allen, op. cit./ 36, 42.

در باب قهرمانان هم که برتر از اسان و فروتر از خدایان محسوب می‌شده‌اند پیداست که بیایس آنها صورتی از پرستش اجداد است. برای منشأ این رسم نزد یونانیها، رک:

L. R. Farnell, *Greek Hero- Cults and Ideas of immortality*, Oxford, 1921.

87- F. Chailly, *Petite Histoire des grandes religions*/ 205.

۸۸ - آبر ماله، تاریخ رم، ترجمه ۲۹. رناک خاطرنشان می‌کند که آیین باستانی قوم نوعی آیین فیش را هم شامل می‌شده است: *Orpheus*/ 143 ff. این طرز تلقی اکنون ارزش علمی ندارد. چنانکه تفسیر فوستل دوکولانژ مورخ فرانسوی هم در کتاب تمدن قدیم اکنون مورد قبول نیست. وی آیین قدیم روم را مبنای جامعه و دولت آن می‌داند و تزلزل آن را سبب عمده تنزل قوم شمرد. با آنکه نتیجه بحث وی را تحقیقات دیگر هم تأیید می‌کند جزئیات قول وی مورد تأیید نیست. به هر حال آیین قدیم قوم مخصوصاً مبنی بود بر خشیت و خضوع نسبت به ارواح موجود در اشیاء (= numen, numeneia) که همه حاکمان از جمله در خانه و جنگل و چشمه و رودخانه حاکم بودند و با اجرای مراسم تقدیس و همراه با تقدیم نذورات و هدایا عنایت و حمایت آنها جلب می‌شد. تعدادی مراسم و اساطیر باستانی اقوام هند و اروپایی هم به شکل خاص در رسوم بیایس قوم وجود داشت. علاوه بر توسعه قدرت روم در اطراف مدیترانه هم «ارواح» مورد بیایس آنها یا «آلهه» مورد پرستش یونانیان به هم آمیخت، هم خدایان اقوام دیگر، و اقوال فلاسفه تدریجاً مبنی اعتقادات قوم را متزلزل کرد و دولت هم که خود آن در نزد رومیان یک بنیاد دینی محسوب می‌شد از نظارت بر عقاید و مراسم که متضمن تأمین صلح در داخل و اعمال جنگ در خارج بود باز ماند و مذاهب رایج در سوریه و آسیای صغیر، از جمله آیین میترا و آیین عیسی، تدریجاً آیین باستانی قوم را از بین برد و در واقع پیادهای سنتی جامعه و حکومت را هم که موجب حفظ تعالی یا تعادل قوای روم بود چنان مست کرد که امپراطوری در مقابل اقوام وحشی شمالی از عهده دفاع از هستی خود برنیامد و روم تجزیه و مضمحل شد و امپراطوری آن سرانجام به امپراطوری کلیسا مبدل گشت. برای اجمال مفیدی در باب دین رومیان، رک:

Pierre Grimal, *La Civilisation romaine*, 1960/ 58 seq.

در باب بقایای اساطیر و رسوم و عقاید هند و اروپایی مقایسه شود با تحقیقات ژرژ دومزیل، از جمله:

G. Dumézil, *L'Héritage indo-européenne à Rome*, 1949.

۸۹ - در بین علل و اسبابی که موجب نفوذ و نشر آیینهای شرقی در بین رومیان شد، علاقه به جستجوی یک نقطه اتکاء معنوی بود. در عهد شروع انحطاط همان گونه که قانون روم از عهده حفظ

F. Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism*, 1951/ 1- 46.

۹۱. هنر تفسیر عرب ترجمه ۲۷. ۱. مسند فخر بن عمر محقق در ۱۰۰۰ فصل کتاب ششصد و ۵۰۰  
معهود به حکم بچه گویند، صور حد در مورد محوس بحرین شریعت کرده عدد در می قوج سلامی  
به آنها معصومی شده به هنر کتاب خدا یومر به فرمود منوکی محوس سته هنر کتاب میر  
در کجی به نهیم و لا آکلی در نهیم. نان ازادان ۱۳. همجس منسه شود. صفة البحار ۲ ۵۲۱ -  
۹۲. ۹۳. ۹۴. تفسیر و حرر در ۲۳ ۱۹۱۰ - در ۱۰۰۰. فوج البلدان ۳۰۲. ۱۰۱۰ - سهروردی. مجموعه  
مصنفات، طبع هنری کوربین/۳۰۰.

۹- فوس که به موجب آن نس زرتشت را که در بوحی شرقی ایران پذیرفت باید همچون نوعی و کس صاحب دموکراسی در این بوحی در مذهب فتود بیسمه رایج در بین مادی بوحی غربی نفی کرد می برد و ربهی پس برد چنه است و مادی حر مجرد و هم و حدس ندارد. نمونه سندال این صر نفی را که نظر آن در برد عمدی شوروی است - گفته می شود در مذهب دین تحت عنوان «مهی آیین زرتشتی» می توان یافت:

۹۷ - از مجموع قرائن و شواهد بر می آید که ظهور زرتشت در محیط آریایی شرق ایران باید موجب انقلاب یا اصلاح موثری در حیات دینی عصر وی شده باشد. داستان رحمت و محبت جنگجویان اطراف وی تصویری ریں - خرمسیدیه است در مورد حبه محبت وی که در پس حبه aēsma شعر آنها بوده است. زرتشت نسبت به آنها مکرر اظهار نفرت کرده است و حتوت آنها را در مراسم فردنی گواشتذ نموده است. حبه محبت در واقع به احتمال قوی دسته ای مردان جنگجوی بوده اند که حمشید (=یمه) را همچون سبب گذار گوشتخواری و باده پیمایی پیروی می کردند. برای تفصیل بیشتر در باب احوال این جبهه مخالف و سازمان آنها، رک:

<sup>68</sup>- Duchesne- Guillemin, *Ormazd et Ahurman*/ 80.

99- Jackson, W. *Zoroastrian Studies*/ 35.



۱۰۰ - الملل والهل ۳۸/۲. گویند یردان در نفس خویش فکر کرد که اگر با او منارعی بود حلال احدیت چون توانستی بود و این فکر به مناسب طبیعت نور نمود از این فکرت ظلام حادث شد و این فکر را اهرمن گفتند ~ الملل والنهل، ترجمه فارسی/ ۱۸۱.

۱۰۱ - تناقض در روایات و اخبار راجع به مزدک که گاه برای کسی که جمع و تلمیق یا جرح و تعدیل این روایات را مشکل می‌بینند ممکن است موجب تردید در وجود تاریخی او گردد. و این اقوال که مخالف با اسناد موجود است برای بعضی مطرح هم هست:

H. Gaube, «Mazdak - Historical Reality or Invention?» in: *Studia Iranica* XI, 1982.

این نکته هم محقق است که عقاید و تعالیم مسوب به مزدک در روایات مأخوذ از اقوال موبدان غالباً تحریف یا به نحوی دور از واقع تفسیر شده است. برای بحث بیشتر در این باب رک:

M. Shaki, «The Social Doctrine of Mazdak in the Light of Middle Persian Evidences», in: *Archiv Orientalia*, 1978.

۱۰۲ - تاریخ مردم ایران ۱/ ۴۸۵ - ۴۷۷، ۷۲ - ۵۷۱؛ نه شرقی به غربی ۷۶/ و مابعد.

۱۰۳ - در بین محققان عصر ما هم این نکته که آیین مزدک دنباله تعلیم مانی باشد گاه مطرح شده است. از آن جمله است قول بائوسانی:

in oriente il manicheismo sussiste nella Babilonia durante tutto il dominio Sasanide e ispira due secoli piu tardis, un'altra formidabile eresia, quella ~ di Mazdak. (Bausani, A., *Persia religiosa*/ 107.)

و اگر خبر مربوط به سابقه مزدک به عنوان موبد درست باشد صحت این تصور محل تردید است، و به هر تقدیر با وجود طرز تلقی قاطع موبدان از آیین مانی نمی‌توان تصور کرد مزدک در سلسله مراتب روحانی رسمی مرتبه‌یی داشته است و اعتقادی غیر از اعتقاد رسمی موبدان عصر می‌ورزیده است. تصور آنکه تعلیم وی بیشتر جنبه اجتماعی داشته باشد بیشتر مقبول می‌نماید.

۱۰۴ - بیرونی در الآثار الباقیه چنین می‌گوید. عسارت وی که در طبع زاحاثنو نیست به وسیله فوک Fuck از یک نسخه خطی کتاب در استانبول نقل شده است و بدین گونه است: ~ والی هذا الاسم (= الزنادقه) تنسب المانویة علی طریق المجاز والاستعاره. برای تفصیل رک:

Fuck «Documenti Islamica inedita/ 70», cité par M. J., Molé in *Oriens*, 1961/ 19- 20.

۱۰۵ - از جمله مقایسه شود با مقاله ذیل تحت عنوان: «آیا مانویت یک دین ایرانی است؟»:

Sheftelowits, «Is Manichaeism An Iranian Religion», in: *Asta Major*, I, 1921/ 400- 490.

البته اینکه مانی پدر و مادرش هر دو ایرانی بوده‌اند و اینکه یک کتاب خود را به زبان ایرانی میانه نوشته است و مذهب او یکچند مورد حمایت پادشاه ایران واقع شده است و عناصر ایرانی متعدد هم در



بالاترین تلاش ~ تاریخ مختصرالدول/۷۶.

118- Lea, *Histoire des inquisitions*, I/ 153- 203.

۱۱۹ - و ظاهراً خط سریانی به وسیله آنها در این نواحی نشر یافت. رک: بارتولد، گزیده مقالات ۷-۱۹۶؛ مقایسه شود نیز با ۲۱۴.

۱۲۰ - در این باب رک: مقاله «زندقه و زنداقه» در مجموعه نه شرقی نه غربی / ۱۱۳-۱۱۱.

۱۲۱ - بر وفق اسناد موجود، آیین مانی در حدود سنه ۶۹۴ میلادی تحت عنوان مذهب گیاهخواران در چین ظاهر شد. در همان ایام یک تن از مبلغان مانوی به تختگاه خاقان آمد و آنچه را «آیین کتاب دو اصل» خوانده می شد و عبارت از اعتقاد به ثنویت خیر و شر بود با خود به چین آورد. نزدیک چهل سال بعد هوان تسانگ آنچه را «تعلیم خداوندگار مانی» خواند به عنوان آیین بومی اقوام بیگانه نواحی غربی قلمرو خویش به رسمیت شناخت و صدور فرمان وی در این باب حاکی از کثرت نسی این اقوام در نواحی غربی و احیاناً داخلی چین باید بوده باشد. مقایسه شود با:

A. Adam, «Manichæismus», *Handbuch der orientalistik*, Herausgegeben von B. Spuler, VIII (Religion), 1961/ 19 seq.

122- Chavanne- Pilliot, «Un traité manichéen retrouvé en Chine», in *JA*, 1913, I/ 268.

۱۲۳ - در باب کتیبه رک: بارتوله، گزیده مقالات تحقیقی، ترجمه کریم کشاورز/۳۱۳. راجع به مفهوم عبارت منقول رک:

René Grousset, *L'Empire des steppes*, 1930/ 174.

124- Von Le Coq, *Manichäische Miniaturen*, Berlin, 1923.

۱۲۵ - ارتباط مانویت با سرزمین چین در روایات فارسی و عربی هم منعکس است. در روایت فردوسی مانی مردی است گویا که از چین می آید، شاهنامه، بروخیم، ۷، بیت ۲۰۶۲. و در روایت نظامی گنجوی از وی به چین می رود، شرفنامه، طبع وحید / ۴۰۴. برحسب قول شرف الزمان مروزی: اهل الصين کلهم علی دین واحد و هو دین مانی، طبایع الحیوان / ۶. طرفه آن است که امتناع چینیان را از اجازه ورود غربا به سرزمین خویش نیز شرف الزمان به دستور مانی منسوب می دارد، چنانکه رواج صنعتگری را هم در بین آنها منسوب به تلقین مانی می کند - آن هم از طریق تمسک به قول فلاسفه. ایضاً طبایع الحیوان / ۴-۳. به هر حال اشارت مروزی و منابع مشابه در باب رواج مانویت در چین به احتمالی قوی مربوط به دوره‌یی است که مهاجران اویغور در چین تحت حمایت دولت اویغور بودند. این حمایت هم مایه بروز ناخرسندیهایی در دربار خاقان شد و از این رو به مجرد سقوط دولت اویغور در ۸۴۰ میلادی، مانویه هم در چین (۸۴۳ میلادی) مورد تعقیب واقع شدند. مقایسه شود با مأخذ مذکور در یادداشت شماره ۱۲۲ همین گفتار / ۲۹۵-۳۰۵.

۱۲۶ - بارتولد، گزیده مقالات تحقیقی / ۲۲۷. جالب آن است که حمدالله مستوفی مورخ عهد مغول هم در باب چین می گوید: «مردمش بیشتر بت پرستان باشند بر دین مانی صورتگر». نزهة القلوب، طبع لسترنج



.۲۵۷/

۱۲۷ و ۱۲۸ - در باب حوال مانویه در معولستان و چس مدرن صهور معول رک. کتب ربه گروهه، مدکور در یادداشت شماره ۱۲۳ همس گفتار ۸/ - ۱۱۶ برای فحست بربرمسی آنها در ادوار بعد ر دوران تضیق، رک:

Vergilipis Ferm, An Encyclopaedia of Religion / 146-7.

۱۲۹ - رحمه بن ندیم: ومن سنة النصيب تعظيم الميوك و معادة به ~ وقد مذهب الميوك و اکبر اندس فتویه و مسمیه. الفهرست، طبع مصر/ ۴۹۳. معودی. ~ و دینهم دین من سلف و هی مئة تدعى لسمیه ~ ولهم آراء و بحل حدثت عن مذهب الشویه ~ و من حيث ان مکهم متصل بملک الطمرعر (- التفرغ). صاورا علی آرائهم من اعتقادهم مذاهب معاده والقول بانور و نظمه ~ مروج الذهب، طبع مصر ۸۳/۱. مقایسه شود ب قول شرف لزمان مروزی مدکور در یادداشت شماره ۱۲۵: و همچنین ر حوامع الحکایات در ذیل مانی و دین او ۱۵ - ۵۱۴. یصا رک: رحیت جیستان در حدود العالم: ~ و بیشترین ایشان دین مانی (= شوی) دارند و ملک یشان شمی است، طبع دکتر سنوده/ ۶۰. مؤلف کتب البدء در باب شرایع اهل چیس به رسم آنها در عادت شمس و قمر اشارت دارد و حضرتشان می کند که چون باران نیاید و غلات گرانی یابد ملک شمدن قوه و پرده داران شان را زاردارد و آنها را همچون دربند نگه دارد تا باران بیاید. وی ضمن تحسین ر صنعت قوه این نکته حلت ر هم از حسن ادب آنها می افزاید که هرگز کودک در پیش پدر ننشید و ر او چیزی نخورد و در پیش او راه برود بلکه در پیش پدر سجده کند، و همچنین خوردن قوه بزرگان ر تعظیم کند و شمار برسد. البدء والنارح ۲۱/۴ - ۱۹. یک مؤلف اندلسی، به نام ابی عمر یوسف بن عداثة العمری القرطبی (وفات ۴۶۳)، در تفریر انساب عرب و عجم، اهل چین را ر بزاد عامورس یافت و آیین ایشان را دیانت صابشین می خواند و به این نکته که بعدها آیین بدده (= بودا؟) را ییس گرفته اند و در آن کار به اهل هند افترا کرده اند اشارت دارد. الفصد والامم فی التعریف باصول اساب العرب والعجم، طبع قاهره، ۱۳۵۰ هـ/ ۳۶-۳۷.

۱۳۰ - بین و یانگ برد چینیان عبارت است از مبادی دوگانه عالم که شرتب داری جنبه انفعالی و واعلی است، به عبارت دیگر نیروی مادینه دارای جنبه منفی و نیروی بریه واحد نیروی مثبت است، اما در عین آنکه با هم تقابل دارند یکدیگر را تکمیل می کنند، تمام کاینات به یکی از این دو اصل مربوط است، از جمله آسمان به یانگ و زمین به بین مربوط است. برای تفصیل بیشتر رک: مأخذ مدکور در شماره ۱۲۸ همین یادداشتها: V. Ferm/ 157. همچنین در باب رذف بقه ر مورو علیه مربوط به تقابل یا توالی این دو مبدا که ظاهراً به دوره قبل از اختراع خط چینی می رسد رک:

M. Eliade, *Histoire des croyances* etc. 2/ 23.

131- M. Granet, *La Pensée chinoise*. 1934/ 586.



132- M. Eliade, op. cit. II/ 18.

۱۳۳ - مسعودی، مروج الذهب ۸۲/۱.

134- W. G. Walsch, in *Hasting's ERE*, 4/ 18.

۱۳۵ - مارسل گرانه، مأخذ مذکور در شماره ۱۳۱ همین یادداشتها/۴۸۶.

136- F. Challaye. op. cit./ 102.

۱۳۷ - بر وفق تعبیر نویسنده‌ی چینی: اینها کسانی بودند که گویی دوست داشتند با سرو موی ژولیده در کوی و برزن به گردش پردازند و رعایت آداب و نظامات اجتماعی را دشوار می‌دیدند. رک:

Lin- Yu- Tang, *La Chine et les Chinois*, 1937/ 132 seq.

به نقل از کتاب شاله، مذکور در شماره ۱۳۶ همین یادداشتها.

۱۳۸ - لفظ تائو در مفهوم وحدت منشأ عالم آنچه را متألّهان مسیحی «کلمه» (= Logos) می‌خوانند تداعی می‌کند، به همین سبب اولین عبارت انجیل یوحنا (۱/۱) در ترجمه‌های چینی کتاب مقدس چنین می‌آید: در ابتدا تائو بود، و تائو نزد خدا بود، و تائو خدا بود. شباهت تعلیم تائو با تعلیم عیسی، و نه با اخلاق و اطوار پیروان غربی وی، قابل ملاحظه است. مقایسه شود با:

F. Tomlin, *Les Grands Philosophes de l'orient*, trad. de l'anglais, Payot- Paris, 1952/ 263.

۱۳۹ و ۱۴۰ - برای تفصیل رک: کتاب توملین، مذکور در شماره فوق / 2-261 یک مورخ قدیم چینی هم در کتابی به نام یادداشت‌های تاریخی (Che Ki) که در حدود سده یکصد قبل از میلاد نوشته است در دنبال ذکر از احوال وی و ملاقاتی که گویند کنفوسیوس با او داشت، ضمن اشاره به پایان نامعلوم احوال او به دنبال خروج از کشور می‌گوید: «در دنیا هیچ کس نمی‌تواند بگوید که تمام این روایات درست هست یا نه؟ - لائوتسه خردمندی مستورالحال بود.» پداست که نویسنده می‌خواهد نوعی شک در اصل تاریخی بودن وجود وی اظهار کند. در این باب و در باب اساس عرفان چین در قول لائوتسه رک:

M. Eliade, op. cit. II/ 31, 35.

141- Tomlin, op. cit./ 286.

۱۴۲ - جان ناس، تاریخ جامع ادیان، ترجمه استاد علی اصغر حکمت، طهران، ۱۳۴۴/۲۳۶.

۱۴۳ - مقایسه شود با جوابی که او در باب سؤالی داد که یک تن از مریدانش بر سییل اعتراض بر اظهار خرسندی و شادی او به هنگام وفات زنش کرده بود. جان ناس، مأخذ مذکور در شماره بالا /۲۳۶.

۱۴۴ - ایضاً همان مأخذ/۲۴۲ - ۲۳۷. مقایسه شود نیز با: Orpheus/ 220.

۱۴۵ - غیر از مأخذ مذکور در شماره ۱۴۲ همین یادداشتها برای تفصیل بیشتر در این باب رک:

D. T. Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism*, 1934.

۱۴۶ - در سرزمین ژاپن چنانکه در تئولود حد نظریش - می‌کند برد محمود که شعرش - حرکت (شدید تصحیف حسن که)؛ برد رشد الدین فصل نه مؤلف جامع التواریخ: حی بن یس گو، و برد مرکو پوئو: ری پان گو، صنف شده است. به عقیده وی هر سه صورت تحریف در حی بن گو Ji- Ben- Gu دیده شد که اهل چین سرزمین مزبور را بدان نام می‌خوانده‌اند.

V. V. Barthold, *La Decouverte de l'Asie*/95.

147- F. Challaye, *La Chine, le Japon et les puissances*, 1938/ 40.

148- Reinach, *Orpheus*/ 222.

149- V. Ferm, op. cit./ 111

۱۵۰ - تاریخ جامع ادیان، مذکور در شماره ۱۴۲ همین یادداشتها / ۲۸۳. و رباک: مأخذ مذکور در شماره ۱۹ و ۲۹ همین یادداشتها/ ۲۲۱.

۱۵۱ - ابوالمعالی علوی: ~ و از بهر ست حویشت را بکشد و در آتش بدازد و به صوت آدم علیه السلام مقرر و بعضی به صوت ابراهیم (بیان الادیان ۲۰۰) و تمام این دعوی از سوء تعبیر آراء قوم و اعتماد بر مقولات اقوال عوام ناشی است. سررک: بیرونی، تحقیق ماللهد، طبع راحنو، ۱۸۸۷/ ۵۱-۵۲. ۱۵۲ - بیرونی: کما ان الشهادة بكلمة الاحلاص شعر يمان المسمين والتثليث علامة البصارية والامسات علامة اليهودية كذلك التماسيح علم لحنه الهد فمن لم يستح له لم يك منها ولم يعد من حملتها (تحقيق ماللهد، طبع راحنو ۲۴) بری صورتهای دیگر این نظریه در برد غیر هدواو رک:

V. Ferm, Op. Cit. / 792.

۱۵۳ و ۱۵۴ - شهرستانی: وما من ملة الا و التماسيح فيها قدم راسخ و اما تحنط طرقة في تقرير ذلك فاما تماثية الهد فاشد اعتقاداً لذلك لما عاينوا من طير يظهر في وقت معلوم فيقع على شجرة معلومة فيبيض و يفرخ ثم اذا تم نوعه بفراجه حگ بمقاره و محالبه فتبرق منه نار تلهب فيحترق الطير و يسيل منه دهن ~ ثم اذا حال الحلول و حان وقت ظهوره انخلق من هذا الدهن مثله طير فيطير ~ . فقالوا: فما مثل الدنيا و اهلها في الادوار والاكوار الا كذلك (الملل والنحل ۳/ ۱۰۰). در بین فرقه‌های مبتدعه اسلامی طوائف متعدّد به این مقالت منسوب شده‌اند که از جمله شامل قدریه و بعضی رافضیه بوده‌اند (عبدالقادر البغدادی، الفرق بين الفرق ۶۶ - ۱۶۲). در باب مسئله ادوار و اکوار، رک: میرچا الیاده، اسطوره بارگشت ابدی، ترجمه فارسی تحت عنوان: مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ، ترجمه دکتر بهمن سرکاراتی، تبریز، ۱۳۶۵.

۱۵۵ - تعبیر مأخوذ است از رناک:

*L'Histoire des religions racontée à rebours.*

S. Reinach, *Orpheus*/ 120.

رک:

۱۵۶ - شهرستانی، الملل والنحل ۳/ ۱۰۷. برای انعکاس اخبار مفاوضات حکمای هند با اصحاب

اسکندر که در واقع احتمال دارد همین لشکرکشی یونانیان به هند از اسباب اتصال بین فرهنگ یونانی و هندی باشد، مقایسه شود با: شهرستانی، الملل والنحل ۱۰۹/۳. برای بررسی روایت باستانی یونان در این باب از جمله رک:

F. Pfister, «Das Nachleben der Überlieferung Von Alexander», in *Hermes*, 1941, 68/ 143-69.

157- Reinach, S., *Orpheus*/ 72. cf. M. Eliade, op. cit., 2/ 186.

۱۵۸ - شهرستانی: کان لفیثاغورس الحکیم الیونانی تلمیذ یدعی قلائوس ~ صار الی مدینه من مداین الهند و اشاع فیها مذهب فیثاغورس و کان: برخمین (= برهمن؟) رجلاً جید الذهن ~ قد اخذ من قلائوس الحکیم حکمه .. فلما توفی قلائوس ترأس برخمین علی الهند کلهم .. و کان یقول ان ترک لذات هذا العالم هو الذی یلحقکم بذلک العالم .. (الملل والنحل ۸/۳ - ۱۰۷؛ مقایسه با ترجمه الملل والنحل ۲۷۱) بعضی محققان روایات مربوط به مسافرت خود فیثاغورس را به هند بکلی خالی از واقعیت نمی‌پندارند. مقایسه شود با: Reinach, S., *Orpheus*/ 81

۱۵۹ - ایضاً شهرستانی، الملل والنحل ۸/۳ - ۹۷.

۱۶۰ و ۱۶۱ - مروج الذهب ۴۷/۱. در ذکر حکمای سبعة که شاید اشارتی به مکبهای فلسفی قوم و آنچه اکنون از آنها لااقل شش مکتب فلسفی معروفتر است باشد. مسعودی می‌نویسد: وقد کان اجتماع منهم فی قدیم الزمان ~ سبعة من حکمائهم ~ واختلف الهند ممن سلف و خلف فی آراء هؤلاء السبعة ~ و تنازعوا فی آرائهم والذی وقع علیهم الحصر من طوائفهم سبعون فرقه ~ (مروج الذهب ۴۶-۷/۱). و پیداست که عدد سبعون هم مثل عدد سبعة در مفهوم مطلق کثرت است نه حصر دقیق، آن گونه که از قول مؤلف استنباط می‌شود.

۱۶۲ - تاریخ البغوی ۷۴/۱. هر چند دین آنها که آیین برهمن خوانده می‌شد در نزد وی عبارت از عبادت اصنام و اوثنان بوده است. مؤلف بیان‌الادیان می‌گوید: ~ هیچ گروه را آن‌دها و زیرکی نیست از مخالفان که هندوان راست زیرا که علوم طب و نجوم و ~ و احکام از هندوستان به خراسان رسیده است ~ حال زیرکی و دانش ایشان براین جملت است و ابلهی ایشان در کار دین و شریعت بدان اندازه است که گروهی بت پرست‌اند ~ و بعضی صانع را منکرند و دهری مذهب‌اند و بعضی ستارگان پرستند ~ و برهمن زاهد ایشان باشد (طبع عباس اقبال / ۲۰ - ۱۹).

۱۶۳ - ابوریحان بیرونی، در مقدمه تحقیق مالهند از دشواری که در تعبیر از اقوال و آراء قوم هست سخن می‌گوید. در باره آنچه محقق امروزی با آن در این باب مواجه می‌شود ضرورت پرهیز از هرگونه تعصب را الزام می‌کند رک:

Tomlin, F. op. cit./ 152- 3.

۱۶۴ - آیین هندو با وجود وحدت مبانی، در اکثر مراسم و مناسک صورت واحد ندارد و عادت توسل به آلهه متفاوت موجب پیدایش فرقه‌های مختلف در این آیین شده است، بعلاوه بین مبانی

فلسفی آریا را سندی قوم را مراسم عدم آینه آن هم نمودن بسیار است. دسان المدهات در مورد تعدادی از این آداب شامل اطلاعات جالب است. همچنین رک:

H. H. Wilson, *Religious Sects of the Hindus*, 2nd ed. Calcutta, 1958.

۱۶۵ - صرح و شرح این تدبیر که از نظر مورخ ادیان اهمیت دارد ظاهراً به وسیله N. Soderblom در کتابی که وی به نام تاریخ ادیان دارد تقریر شده است. همچنین اولدسبرگ که تحقیق او در باب ریذگی و تعصب بودا معروف است کتابی به نام دیانات ودایی دارد که اهمیت این تدبیر را در مذبح آریا هندو مطرح می‌کند. برای احسان رک: مثاله، تاریخ ادیان در بدوشت شماره ۸۸ همی یادداشتها/۶۰؛ مقایسه با:

N. Soderblom, *Manuel de l'histoire des religions*, Paris, 1925.

H. Oldenberg, *La Religion du Veda*, trad. de l'allemand, Paris, 1903.

۱۶۶ - کلمه آریا را بعضی محققان متضمن معنی خویش و خودی و اهل خانه و آنکه بیگانه نیست گرفته‌اند و ظاهراً آن است که مفهوم آزاد و آزاده هم در اصل معنی آن مندرج باشد. مقایسه شود با:

F. Benveniste, *Lexicabuler des institutions indo-europeennes*, Paris, 1659, I/ 367 seq.

167- S. Wikander, *Arische Männerbund*/ 77 seq.

168- M. Eliade, op. cit. I/ 204-8.

۱۶۹ - سرودهای ریگ ودا در اصل ظاهراً دعاه و پیشیهایی بوده است که ضمن به جا آوردن مراسم قربانی به اعدا خاص خوانده می‌شده است. تکرار بعضی اجزا و طرز بای آنها این دعوی را تأیید می‌کند، هر چند اثبات آن هم مستندی ندارد. رک:

L. Renou, *L'Inde fondamentale*, Paris, 1976/ 44 seq.

در باب جهات و اسباب مصون ماندن آنها از تحریف و تبدیل طی سنها، مقایسه شود با:

F. Tomlin, op. cit./ 157.

۱۷۰ - این رسم نذر جگرعه، که در شعر عربی و فارسی هم بدان اشارت هست، سرد مدیر اقوام سندی هند و اروپایی به احتمال قوی مخصوصاً نشان عهد و سوگند یا حاکی از بند و دعا بوده است. مقایسه شود با:

E. Benveniste, op. cit. II/ 209- 221.

171- F. Challaye, op. cit./ 64.

۱۷۲ - در عبارت ذیل، از ریگ ودا اشارتی به این معنی هست: اگر یک ماده گاو به برهمن دهد تمام عالم را به دست آورد (کتاب دهم، سرود ۱۰). به نقل از مثاله، مأخذ مذکور در همین یادداشتها شماره ۶۴/۱۷۱.

۱۷۳ - یعقوبی: قال اهل العلم ان اول ملوک الهند الذی اجتمعت علیه کلماتهم «برهمن» الملک



الذی فی زمانه کان البدالاول ~ تاریخ ۶۵/۱. مسعودی ~ وقد تسوزع فی البرهمن، فمنهم من زعم انه آدم ~ و منهم من يقول انه كان ملكا على حسب ما ذكرنا و هذا شهر، مروح الذهب ۴۷/۱. در باب خلطی که در این باب برای مسعودی روی داده است رک: دکتر مجتبیائی، بیرونی و عهد، در مجموعه بررسیهایی درباره ابوریحان بیرونی، طهران، ۷۱/۱۳۵۱ - ۳۷۰.

۱۷۴ - برای تفصیل بیشتر در باب تعلیم عرفانی این مجموعه و ارزیابی مفاهیم آن، از جمله رک:

Vezzani, *Le Mysticisme dans le monde*/ 220- 227.

175- Lin Yutang (ed.), *The Wisdom of India*, 1964/ 30.

۱۷۶ - برای تفصیل ریاضات و حالات او که از افسانه خالی نیست رک: تاریخ جامع ادیان/ ۱۱۵ - ۱۱۲. تاریخ ولادت و وفات وی که هیچیک قطعی نیست در این مأخذ بترتیب ۵۹۹ و ۵۲۷ ق م ذکر می شود. جهت اطلاعات دقیقتر مقایسه شود با:

M. Eliade, op. cit. II/ 86- 87.

۱۷۷ - تاریخ جامع ادیان/ ۱۱۹. مقایسه شود با کتاب Tomlin مأخذ مذکور در شماره ۱۳۸ همین یادداشتها/ 189. در باب قصه مربوط به اختلاف در شکل پیل رک: بحر در کوزه/ ۲۱۱ - ۲۱۰. راجع به معنی علم راستین در تعلیم پیروان مذهب جین رک:

Puranchand Samsooka, *Lord Mahavira*, Calcutta, 1957/ 76- 78.

۱۷۸ - اهیمسا ahimsa لفظ سنسکریت الزام اجتناب از آزار و قتل می کد و مبتنی است بر فکر احترام به حیات - که اجتناب از قربانی و التزام گیاهخواری هم غالباً از لوازم آن است. هیمس hims به معنی قصد قتل است و آهیمسا نفی آن و متضمن اجتناب است از قصد قتل و اضرار به غیر. رک:

H. Arvon, *Le Bouddisme*. Pu. Paris, 1951/ 14.

Paul Poupar (ed.), op. cit./ 16- 17.

۱۷۹ - مهاویرا و اتباع وی هر چند قول به وجود صانع عالم را متضمن ضرورت و الزام ناشی از عقل و برهان تلقی نمی کردند لیکن وجود آلهه را انکار نمی نمودند و با این حال آنها را ابدی هم نمی دانستند. مقایسه شود با: الیاده، مأخذ مذکور در شماره ۱۷۶ همین یادداشتها II/ 88- 87.

۱۸۰ - رک: کتاب Tomlin مأخذ مذکور در شماره ۱۳۸ همین یادداشتها/ 187.

۱۸۱ - در باب این تفرقه که ظاهراً در حدود سنه ۷۸ ق م ظاهر شد و پیروان طریقه جین را به دو فرقه سیدجامگان (Svetambara) و هواجامگان (Digambara) یعنی عریانان که تن آنها را هوا می پوشاند، تقسیم کرد مقایسه شود با: M. Eliade مأخذ مذکور در شماره ۱۷۶ همین یادداشتها، □ 21/ 220-

۱۸۲ - تاریخ جامع ادیان/ ۱۱۸.

۱۸۳ و ۱۸۴ و ۱۸۵ - برای جزئیات و مأخذ این اطلاعات و دلایل موافق و مخالف در این احوال، رک:



الملائک وقالت طائفة الرسول بشر من الناس وقالت طائفة هذه صورة بوداسف الحکیم الذی اتاهم من عند الله جل اسمه/ ۴۱۱. ايضاً: ~ قال نبی السمنیه بوداسف و علی هذا المذهب کان اکثر اهل ماوراء النهر قبل الاسلام فی القديم/ ۴۰۸. مقایسه شود با قول ابوالمعالی علوی که از وی به نام بدده یاد می‌کند و او را جزو کسانی که نزد ثنویه رسالت آنها در ردیف رسالت آدم و شیث و زرتشت و مانی محسوب بوده است می‌خواند و پیداست که نام بدده در نقل وی عنوان بوداست و مراد از مذهب ثنوی هم در قول وی مذهب مانی است. طبع اقبال/ ۱۸.

196- M. Eliade, op. cit. II/ 74- 75.

197- *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine*, trad. 1903/ 258.

198- Rhys Davids, *Dialogues of Buddha*. Oxford, 1923, II/ 280- 82.

۱۹۹ - و این حالی است که بسیاری تمثالها و مجسمه‌های قوم بودا را در همان وضع ترسیم می‌کند. مقایسه شود با: Tomlin/ 205

200- Monier- Williams, *Buddhism*/ 34.

۲۰۱ و ۲۰۲ - در باب تاریخ وفات وی هم مثل تاریخ ولادت در روایات اختلاف است از ۴۸۶ تا ۴۷۷ را در این باب نقل کرده‌اند. چنانکه ولادتش را به اختلاف از ۵۶۶ تا ۵۶۳ نوشته‌اند. شباهت روایات راجع به مرگ او با مرگ سقراط قابل توجه است. در این باب رک:

H. Avron, *Le Bouddisme*/ 33.

۲۰۳ - وقتی یک تن از اصحاب از وی سؤال کرد که آیا در نیروانا واصل کامل به عدم صرف می‌پوندد یا به هستی خویش باقی می‌ماند، بودا بر سبیل تمثیل پاسخ داد چون کسی را پیکان تیری زهرآلود به تن رسد آیا پیش از اقدام به علاج هیچ خود را به این مسئله که این تیر را یک برهمن به او زد یا یک کشاوری و یا دیگری مشغول خواهد داشت؟ چرا که خوض در این مسئله برای وی جز مرگ حاصلی ندارد و آن کس هم که می‌خواهد از محنت سمساره برهد نباید به هیچ چیز دیگر جز نجات خویش بیندیشد. رک:

H. Avron, op. cit./ 45.

۲۰۴ و ۲۰۵ - پورداود، پشت‌ها، ج ۲/ ۳۵-۳۴. در باب این زنبیلهای سه گانه هم تردید است که هیچیک از خود بودا یا شاگردان بلا فصل او باشد. رک. Reinach, *Orpheus*/ 81

۲۰۶ - حکایات جالبی از این گونه در قصه‌های ولادتهای گذشته بودا (= جاتا کا) نقل شده است. رک: اورفئوس، مأخذ مذکور در فوق/ 84.

۲۰۷ و ۲۰۸ و ۲۰۹ - در مورد ریاضت نزد پیروان بودا مقایسه شود با: H. Avron شماره ۲۰۲ همین یادداشتها 47/. تلقی این طایقه از مفهوم نیروانا مبنی بر قول به این اعتقاد است که نیروانا عبارت از عدم امری است که نسبی است پس خود آن واقعیت مطلق دارد و سالک طالب با دخول در آن به نوعی بهشت وارد می‌شود که از هرگونه رنج خالی است. تعبیر گلیم از موج بدر بردن مأخوذ از گلستان شیخ است:

گفت آن گلیم خویش بدر می‌برد از موج وین جهد می‌کند که بگیرد غریق را

(باب دوم حکایت ۳۸).

۲۱۰. چنانکه قول در رک در Orpheus ۸۹ معهود ممکن است پسند است پس از این شده بود صرف و صوری است و آنچه در نظر بر شده گفت می‌شود حریر بر بخش و تکلف منشی است. مقایسه شود با: Bouquet, *Comparative Religions*/ 154-5.

211- Rhys Davids, *Buddhist India*/ 145.

212- S. Reinach, op. cit./ 88.

۲۱۳ و ۲۱۴ - تاریخ جامع ادیان/ ۱۸۹، ۹۳.

۲۱۵. پسند گوا که عذاب از محسوساتی شریعت گونه از پنج مدد مأخوذ از گواست شامل شر، صفت، کرد، گمراه، مدفوع گوا می‌شود و سرور و مسکن که رة بعضی شریعت عمده است. بری تفصیل در بر در رک: Abbe Dubos, *Hindu Manners Customs and Ceremonies*, 43 seq.

در در صفت و انتقاد که بر بعضی از این گونه رسوم کرده اند رک: S. Reinach *Orpheus* ۸۹.

۲۱۶. گن گویند منظومه‌ای آمده است شامل قصه‌های علمی کریش که پس و شر است موجب پیدایش مراسم حسی در شرف به پیش کریش شد. مقایسه شود با: F. Challave, op. cit. 76.

۲۱۷. در در لفظ Om و ویده تکرار آن رک مفودات پانحنی در مجموعه حکمت هندی:

*The Wisdom of India*/ 109- 110.

218- J. Marcaro, *The Bhagvad Gita*. Introduction, P. B/ 24.

۲۱۹ و ۲۲۰. در در مکش رک: با کاروان ادبانه ۲۵۵. در در پانحنی، تعیین تاریخ دقیق قبل اعتمادی هم حاشی از اشکال است. مقایسه شود با: M. Eliade, op. cit. II/ 62.

۲۲۱. این ترجمه بیرونی که خود او در مقدمه تحقیق می‌نهد بدان اشارت دارد قبل از تألیف آن کتاب انجام شده است و از نسخه موجود آن هم این نکته تأیید می‌شود. بری تفصیل رک: گفتار ریتر: «ابوریحان بیرونی و کتاب پانحنی»، محله بغداد، سال هفتم (۱۳۳۳ ش) ۱۴-۱۳. نیز مقایسه شود با آنچه ابوالمعالی از روی همین ترجمه نقل می‌کند. میان الادیان/ ۸.

۲۲۲ و ۲۲۳. در باب قول ابوریحان در این باب مقایسه شود با مقاله ه. ریتر، بغداد، سال هفتم/ ۶۴. برای نمونه این گونه عجایب و خوارق که از اسباب توجه عام در غرب به این طریقه شده است رک: تاریخ جامع ادیان/ ۵-۱۸۴. همچنین به گزارش جراید در باب تدفین یک جوکی که بعد از شش ماه او را از خاک برآوردند و به سبب ریاضت حبس نفس زنده مانده بود: *The wisdom of India*/ 104. راجع به کراهت جوکیان از اظهار این گونه خوارق مقایسه شود با: M. Eliade مأخذ کوردشده رة ۱۷۶ همین یادداشتها/ ۱۷۱.

224- Abbé Dubos, op. cit./ 529, 601.

۲۲۵. آیین سبکبه یک نمونه گرایش به تلفیق عقاید در بین هندوان است. بنیادگذاران آن نامک و



کبیر طریقه نجات را عبارت از ایمان و پارسایی می‌شمردند. پیروان طریقه تدریجاً به مبارزه با مخالفان ناچار شدند و در طول زمان به یک قوم مستقل و مبارز و جدایی طلب تبدیل شدند. برای عقاید و آداب و تاریخ آنها رک:

M. A. Macauliff, *The Sikh Religion*, 1909.

۲۲۶ - برهما سماج بیشتر یک نهضت اصلاحی در مذاهب هندوست و در واقع ناظر به تصفیه آیین هندوان از عقاید نامعقول است. نهضت به وسیله Ram Mohan Roy در کلکته (۱۸۲۸) به وجود آمد و در بنگاله دنبال شد و بعد از وی سعی رهبران آن، از جمله خاندان راسدرانات تاگور، مقصور به آن شد که از آن طریق آیین باستانی را به نحوی با مقتضیات عهد جدید سازگار کنند. رک:

Th. J. Hopkins, «Brahmo Samaj», in: M. Eliade, *Enc. of Rel.* 2/ 299- 300.

۲۲۷ - آریا سماج، که تا حدی هم متأثر از نهضت برهما سماج بود، به وسیله Dyananda Sarasvati به وجود آمد (۱۸۷۵) و ناظر به حفظ شعایر هندو و تطبیق آن با مقتضیات عصر بود. دیاناندا منادی ضرورت بازگشت قوم به آیین ودا شد و متون مقدس باستانی را برای رفع نیازهای روحی عصر کافی می‌دانست. نهضت وی ناظر به مقابله با تبلیغات دعوات مسیحی و ساعی در بازگرداندن هندوان مسیحی شده به آیین هندو بود. تأثیر اندیشه ملی گرایی در آن قابل ملاحظه است. مقایسه شود با:

Virgilius Ferm, *An Encyclopedia of Religion*/ 40.

۲۲۸ - در بین مذاهب التقاطی متأخر هند از جمعیت ودانتا باید یاد کرد که راماکریشنا (وفات ۱۸۸۶) و شاگردش ویوه کاناندا (وفات ۱۹۱۰) به وجود آوردند. Rama Krishna نوعی عرفان التقاطی تعلیم می‌کرد، تمام مذاهب و طرق را در نهایت موجب اتصال به حق می‌دانست و خود او نزد پیروانش به عنوان یک مظهر الهی مورد پرستش بود. Vivekananda طریقه او را در غرب هم بشر و تبلیغ کرد و جمعیت ودانتا در واقع به وسیله او شهرت جهانی یافت. رومن رولان نویسنده فرانسوی احوال و آراء آن هر دو را در طی دو کتاب تقریر کرده است که مجموع آنها به زبان انگلیسی تحت عنوان واحد نشر شده است:

Romain Rolland, *Prophets of the New India*, 1930.

۲۲۹ - در باب نقش دارا شکوه در تلفیق عرفان هندی و اسلامی رک: هرمان اته، تاریخ ادبیات فارسی، ترجمه دکتر رضازاده شفق ۹/ ۲۷۴. کتاب کوحک او به نام مجمع‌الحریر شامل طرح این عرفان تطبیقی است. منتخبات آثار و سراسر اکبر او به اهتمام جلالی نائینی و دکتر تاراچند در طهران نشر شده است. نیز رک:

Tara Chand, «Dara Shikoh and the Upanishads», in *Islamic Culture*, 1934.

۲۳۰ - تعبیر آن تویی یا توهمانی حاصل قول به نفی ثنویت *advaita* است که شامل قول به وحدت هویت نفس فردی و کلی است. مقایسه شود با: داریوش شایگان، ادیان و مکاتب‌های فلسفی هند

۲۱۲- در مورد مسئله «چه کسی است خدا؟» (۱۱۰-۱۱۱) آلد و سوسیل بحث و میگویند که باب این تعبیر هست. رک:

Lin Yutang (ed.), op. cit./ 29.

۲۳۱- همه در مفهوم نمی آید و تصور می کنند بر تصور وحدت و وحدت هرگونه وحدت در موجودات و این عکس دارد. را حدود در مرتبه، هر چه پیوسته است پس بر تصور وحدت است و این هم هست. رک: تاریخ جامع ادیان / ۱۷۲. مقایسه شود نیز با همین یادداشتها، شماره ۱۷۸.

۲۳۲- صورت عربی بر همه در عربی به شکل آورده (A. J. Arberry) مذکور است. و آنچه در باب در باب حور و این آمده است میسر بر واحد و حد و مشخص به نظر نمی آید. حتی آن که در حدی معهود است در نظر محققان - به عنوان در باب مشخص نمی آید. به هر حال در حور و احوال و بدان گونه که در تورات آمده است هنوز مناقشات باقی است. رک:

Van Seters, «Abraham», in M. Eliade, *Enc. of Reli.* I/ 13- 17.

233- Wilke, *War Abraham eine geschichtliche Person.* 1907.

۲۳۴- معهود دعوی کسی هم که در یک وجود مصنوعی و در واقع منتهی بر رسم پرستش حداد در نزد اعراب یهود پنداشته اند قابل تأیید به نظر نمی رسد. رک:

A. Weiser, «Abraham», in *Religion in Geschichte und Gegenwart* I/ 67- 71.

۲۳۵- فریب شدن می دهد که در حور مدت وقت در مصر. و وجود حد بعضی موهر. یهود در مصر عهد هکسوس و در بعد همچون آیس قدیمه مد می خود را حفظ کردند و شاید این بر خود از است نهم و آرزو قوم به وسیله قضا در پیران دوره هکسوس می بوده باشد. مقایسه شود بر:

Grant Allen, op. cit./ 125.

۲۳۶- برای تفصیل بیشتر در این باب رک:

M. Gorce- R. Mortier, op. cit. I/ 158 seq.

۲۳۷- و اینکه یک صورت از روی تورات در مصر پیدایش به حدی به خود به و هم (آیه) در آیه و اینکه در آن کتب حد و یک حد می گویند: «... بر صورت خود به آیه» (۲۶-۱) و حدی دیگر می گویند: «... به مدد یکی ...» (۲۲-۳). به سلفه قوم به لاف یک دسته در حور و تورات بر صحنه قول به شرک و تعدد آیه حدی به حدی می آید. در کتب حور و بر همه بر معنی مستند است که بر دایره قوم عتقد به حداد متعدد راجع بوده است. در تفصیل بر سابقه و توجیه پیدایش قول به یکتاگرایی در بین آنها رک:

Grant Allen, op. cit./ 125.

۲۳۸- از آن حمده است قول و روید و بعضی محققان دیگر که موسی را مصطفی مصری می دانند.

آیین ایحاتون می‌دانند و گمان می‌کنند ضعفای قوم اسرائیل به اهتمام او مصر را ترک کردند اما به سبب نارضایتی سرانجام او را در صحرا هلاک کردند. همچنین اینکه برخی اهل تحقیق ادعا کردند (۱۸۲۴) سرزمینی که عبرانیان از آن بیرون آمدند مصر (Misraim -) نبود محلی بوده به نام مصری (Musi =) در شمال عربستان. اما یک کتیبه که بعدها کشف شد اشارت به وجود طوایف اسرائیل و بلاد کنعان در عهد مه‌فناح (ح ۱۳۰۰ ق م) داشت و این معنی در باب اینکه قوم موسی باید از همان سرزمین فراعنه بیرون آمده باشد جای هیچ تردید باقی نمی‌گذارد. برای تفصیل رک:

A. Bouquet, op. cit./ 213- 14, 279- 80.

۲۳۹ - عنوان Apiru در اسناد مصر باستانی که نزد محققان غالباً مشأ لفظ «عبری» پیداشته می‌شود نام قبیله‌یی خاص به نظر نمی‌رسد، بیشتر به معنی بیگانه و نااهل است، اشارتی هم که در متن مندرج در یک ستون سنگی مصر باستانی به انهدام اسرائیل هست بالضروره وجود سابقه شیوخ قوم و حتی وجود دولتی را هم که تعلق به قوم داشته باشد الزام نمی‌کند فقط نشان می‌دهد که مصریها بر فلسطین دست یافته‌اند. مقایسه شود با:

Breasted, *Dawn of Conscience*/ 349.

۲۴۰ - تحفیمات نشان می‌دهد که دو صورت جداگانه از این احکام که در سفر خروج و سفر تثئیه آمده است حاکی از اختلاف در اصل است. سایر احزای عهد عتیق هم از لحاظ تاریخ حالی از اشکال نیست. از جمله سفر پیدایس بر وفق بعضی قراین می‌بایست بعد از عهد داود تدوین شده باشد. سفر تثئیه را احتمال می‌دهند در عهد هوشع جعل شده باشد. سفر لاویان بر وفق بعضی قراین بعد از دوران تبعید و شاید به وسیله حزقیال تحریر شده باشد. بعضی فقرات سفر داوران با آنچه قانون موسی محسوب است تناقض دارد. از سایر اجزای عهد عتیق، در مورد مرامیر داود و غزل غزلهای سلیمان هیچ برگه‌یی که حاکی از قدمت و صحت آنها باشد در دست نیست. امثال سلیمان هم با آنکه در کتاب پادشاهان (۱۲/۵) بدان اشارت هست ظاهراً متعلق به ادوار متأخر باشد. در مورد کتاب اشعیا هم چندان مناقشه هست که بعضی به دو اشعیا قابل شده‌اند. کتاب دانیال هم از قرن هجدهم نزد محققان مورد مناقشه بوده است. در کتاب ایوب نیز لااقل پاره‌یی الحاقات هست و نشانه‌یی از تأثیرات آئینهای ایرانی در آن پیداست و بدین گونه در مورد اکثر اجزای تورات، مورخ استناد به اشارات و دلالات متون را باید با تردید و احتیاط تلقی کند. مقایسه شود نیز با:

S. Reinach, *Orpheus*/ 275- 76, 282- 95.

۲۴۱ - مقایسه شود با: نه شرقی نه غربی/ ۹۵ - ۹۳.

۲۴۲ - در باب بلعام رک: بحر در کوزه/ ۷-۳۰۶. راجع به گوساله‌یی که به روایت تورات (خروج ۳۵/۳۲؛ تثئیه ۲۰/۹) هارون ساخت ارتباط آن با تمائیل گوساله در معبد شهر بیت ایل که بر بعام اول ساخت قابل ملاحظه است. رک:

E. L. Greenstein, «Aaron», in M. Eliade, *Enc. of Rel.* I/ 1- 2.

Moïse et Aaron sont des magiciens – Balaam – un magicien qui prononce des malédictions contre Israël et passe ensuite au service de Jéhovah – (*Origènes* : 269-70)

W. Durant, *Our oriental heritage*/ 301.

245- M. Eliade, *op. cit.* I/ 191.

٢٤٧- تعلبي، عرايس المحاليس / ٨- ٢٣٧؛ مقاييه با بحر در كوزه / ٧- ٣٠٦.

S. Reinach, *op. cit.*/ 270.

۲۴۹- کسی که قبل از ورود به ارض کنعان مرد قوم رثی Roeh خوانده می شدید بعد از آن تحت تاثیر کعبین و به تقبیله عوان بییم (= بیس) آنها به نام سی خوانده شدید. در تورات آمده است: در زمان مسبق چون کسی در اسرائیل برای درخواست کردن رحما می رفت چنین می گفت: بیایید و نزد رثی برویم. زیرا سی امروز را مسبق رثی می گفتند (کتاب اول سموئیل ۹-۹). در عهد مصطفی سلیمان (ح ۱۰۰۰ ق م) «زنان» نمونه یک رثی در نزد یهود محسوب می شد. در باب مفهوم سی و نبوت در نزد یهود، رک:



*Ncher, A., I. Essence du Prophetisme, Paris 1955.*

۲۵۰ - ابن عری: و جلس ارمیاه النبی ینوح علی اورشلیم عترین سنة ثم انتقل الی مصر فقص علیه قوه من اليهود و حبسوه فی جت ثم اخرجوه و رجموه و مات و دفن فی مصر ~ و کان حزقیال النبی فی جملة من سبی الی بابل فقتله اليهود لاجل توبیخه لهم. تاریخ مختصر الدول/ ۴۲.

251- Virgilius Ferm, *Enc. of Reli.* / 216.

جرجانی: النبی من اوحی الیه آوآلهم فی قلبه اونیة بالرؤیا الصالحة. تعریفات/ ۲۱۴. مقایسه شود با قول قیصری: فالنبی هوالمبعوث الی الخلق لیکون هدیه لهم و مرشداً الی کم لهم المقدر لهم فی الحضرة العلمیه باقتضاء استعدادات اعیانهم الثابتة ~ شرح فصوص الحکم/ ۴۵.

۲۵۲ - البعثة حسنة لاشتمالها علی فوائد کماضدة العقل ~ و حفظ النوع الانسانی و تکمیل اشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفه و تعلیمهم الصنائع الخفیه و الاخلاق و السیاسات ~ شرح تحرید/ ۴۸۱. در ستهای یهود ابداع صنایع و تعلیم علوم هم به انبیا منسوب است. رک: سرنی ۸۶۱/۲. مقایسه شود نیز با:

*E. R. Curtius, European Literature and the Latin Middle Ages, 1963/ 211- 13.*

۲۵۳ - حتی در اسناد بابلی و سومری هم از وجود کسانی که قادر به اعلام اخبار آینده و امور مخفی و غیبی بوده اند یاد شده است و اینها مضمون رؤیا و الهام خود را به الفاظ بسیار کوتاه نقل می کرده اند و به هنگام ضرورت اعمال پادشاهان را هم بدین طریق نقد می کرده اند. برای تفصیل و مآخذ مقایسه شود با:

*M. Eliade, op, cit. I/ 198, 355 seq.*

۲۵۴ - از جمله لفظ عبری یادآور لفظ بابلی *Nabu* به نظر می رسد که واسطه ابلاغ پیام آله و دارای مرتبه بی شبهه به هرمس و مرکور بوده است. مقایسه شود با:

*S. A. Cook, «The Prophets of Israel», in CAH. III/ 459 seq.*

۲۵۵ - جهت تفصیل در مراتب انبیا و حکما از جمله رک: میرفندرسکی، رساله صنایع/ ۲۱-۱۷. همچنین رک:

*Maimonide, Guide des égarés, II/ 298, 333 seq.*

۲۵۶ - فحاول یوربعام تزهد بنی اسرائیل عن زیارة بیت المقدس واتخذ العجلین من ذهب و نصبهما بمدينة دان وهی بانیان (= نابلس) وقال لهم: اغتسموا قرب الطريق و ترک الکلفة فی السفر الی اورشلیم فهذان إلهان اللذان اخرجاکم من مصر ~ تاریخ مختصر الدول/ ۳۳.

۲۵۷ - در باب بقایای ویرانه های قصور و ابنیه عمری و آحاب رک:

*R. Dussaud, «Samarie au temps dAhab», in: Syria, 1925/ 6.*

۲۵۸ - ابن عبری: السامرة، الذین لا یقبلون من الکتب الا التوراة وهی المجتمع ~ ، تاریخ مختصر

الدول/٦٩. مقاييسه شود يا: شهرستاني، ترجمة الملل والنحل/١٧١.

مبایسی آنها خاتمه داد. برای تفصیل بیشتر در تاریخ آنها را

M. Gaster, *The Samaritans*, 1925

۲۶۰ - منقول از تلمود بابلی، نقل از گفتهٔ ارنست رنان، تاریخ قوم اسرائیل:

E. Renan, *L'Histoire du peuple d'Israel*, 5/ 319.

همچنین ستارن نور رنگ و که گوشت در سینه و سینه چوبی هرگز بیش از یک بار در روز و در هر روز مکرر. فواید و فواید عسل بسیار است (۱) و به شرح زیر:

S. Reinach, *Orpheus*/ 301- 302.

۲۶۱- فرقه عسی Esserians زندگی بشر کی ریشه بد و غلط را است که باعث معیشت می‌داده است. در این فرقه خود را به معنی داده است. در آیه به قوی را یک خطه آری می به معنی شده دهنده و به قوی را رگر را یک و به صریحی به معنی پر مهر گداز معانی است و خود را می. این حرف را به است و است و به به هور حسن است. فرقه‌ای که صورتی در حیرت مملو به آیه است و به یک نموده است. بوده است. صویف دیگر را به فرقه در مسیر روحی فستق و خود را شده است. به به شخصی عسی میج هم را آیه به رعم آنچه بعضی محققان پیدا شده به محصل به تفسیر می رسد. معنی پر رهی تعالیم اخلاقی او با مبادی آنها موافق می نماید. مقایسه شود با:

J. M. Allegro, *The Dead Sea Scrolls*, 1959/ 160- 61.

262- H. Graetz, *History of the Jews*, IV/ 21.

۲۶۳- در رب ناعروبری و منة شرقی بعضی حری آریک: محتسب مسون، بارده گغار ۱۳۱ هـ.  
قصه بهودی منة هم بهیشی رحیت قوم است در دهه عم. در دفا مرعوی آریک: دکمر  
صورتگر، تاریخ ادبیات انگلیس ۱۶/۲-۱۴.

۲۶۴ و ۲۶۵ - مثل آنکه روز رحمت و بیکری یهود شده بود که مسیحیان آن روز کار می کردند، و روز بیکری و رحمت مرد مسیحیان یکشنبه بود که یهود آن را حرمت نمی داشت. عید فصح یهود هم نزدیک به جمعه صیوت عیسی بود که به مدست آن مسیحیان برخلاف یهود تعزیت می داشتند. در این روز به صرا، یهود حرمت آن را رعایت نمی کردند، در این صیام یهود هم، بصرا به شادحوری نظر داشتند. عین این احوال امروز هم هست و در این قدیم این گونه اختلافات و دشمنی موجب تحریک دشمنیه می شد. تشدید و تزلزل که در حرصیه های دینی از این اختلافات در طی زمان و مخصوصاً بعد از جنگ های صلیبی ملاحظه شد به بسکه بصری روی دست به یهود آن نوحی نعت و

کراهت نشان دهد و یهود تدریجاً از اروپای غربی طرد و نفی شوند. چنانکه ادوارد اول آنها را از انگلستان (۱۲۹۰)، فیلیپ لوئیل از فرانسه (۱۳۰۶) و فردینان و ایزابل از اسپانیا (۱۴۹۰) طرد کردند. هلند یکچند به عده‌یی از آنها پناه داد و سرانجام اکثر به لهستان و قلمرو عثمانی رانده شدند. مقایسه شود با:

Previté- Orton, in: CMH, VII/ 805.

266- E. Gilson, *La philosophie au moyen age*/ 369.

267- R. Altamira, in CMH, III/ 429, 435.

268- E. Gilson, op. cit./ 373.

۲۶۹ - قفطی: کتاب تلمود را که شرح و تفسیر تورات است شرح و تفسیر کرد، ترجمه ناریح الحکماء/ ۴۳۶. برای اجمال مفیدی از مجموع احوال و اقوال او رجوع شود به مقدمه پیناس بر ترجمه انگلیسی دلالة الحائرين:

S. Pines, *The Guide of the Perplexed*, Chicago, 1963.

۲۷۰ - این قصه را، وی تحت نام ابن الملك والنذیر (=الزاهد) از عربی به عبری نقل کرد بدین عنوان *Ben ha Melek ve ha Nazir* و سه فصل آخر کتاب که متضمن این مطالب است در متن عربی و سایر روایات متعدد قصه نیست و چنان به نظر می‌رسد که از روایت اتولوجیایا مأخوذی مشابه اخذ شده باشد که اسحق اسرائیلی هم در آثار خود از آن استفاده کرده است. مقایسه شود با:

S. M. Stern, in *Oriens*, 1960- 61, vol. 13- 14.

۲۷۱ و ۲۷۲ - در باب شبهه ابن کتونه و دفع آن رجوع شود به تعلیقات صدرالدین شیرازی، در هـ/مس شرح حکمة الاشراق/ ۳۰۸. در باره فرجام کار ابن کتونه رک: ابن الفوطی، الحوادث جامعه/ ۲- ۴۴۱. راجع به آثار او مقایسه شود با: مجتبی مینوی، «از خزاین ترکیه»، محله دانشکده ادبیات تهران، سال چهارم، ۱۳۳۶. ۲۷۳ - تنقیح الابحاث از جمله به وسیله ابن الساعانی تحت عنوان: الدر المصود فی الرد علی فیلسوف اليهود، نقض شد. در باب اصل کتاب نیز مقایسه شود با: نه شرقی نه غربی/ ۴۴۲. ~

۲۷۴ - وزارت سعدالدوله یهودی در سلطنت ارغون منجر به تسلط یهود بر مناصب و مقامات اداری شد و قول شاعر مربوط به عداوت یهودان عهد با اسلام است:

یهود هذا الزمان قد بلفوا      مرتبة لايناها فلک ~  
یامعشر الناس قد نصحت لکم      تهودوا قد تهود الفلک  
و در سقوط سعدالدوله گفته شد:

نحمد من دار باسمه الفلک      هذی اليهود القروء قد هلكوا ~

ناریح وصاف/ ۴۷- ۲۳۶. مقایسه شود با: براون، از سعدی ناهامی، ترجمه علی اصغر حکمت/ ۳۸- ۳۴.

۲۷۵ - مندلس زن و لسینگ از روشنگران آلمان بودند و مندلس زن خود یهودی بود. تأثیر آنها در تخفیف سوء تفاهم بین نصارا و یهود آلمان در عهد روشگری قابل ملاحظه بود. لسیگ در نمایشنامه

۲۷۶ - برای اجمال موجزی از احوال یهود اروپا در این قرون رک:

برای تفصیل بیشتر در باب صهیونیت و مذقت داخلی مربوط به آن، از جمله رک:



Michael Selzer (ed.), *Zionism Reconstructed*, New York, 1970.

۲۸۲ - اینکه نام یهوه در نزد قوم «تابو» محسوب است مبنی بر خوف و حشیت از وی یا ناشی از این پندار است که اگر مخالفان نام وی را بیاموزند ممکن است با تمسک به آن اسم، وی را با خود بر سر لطف آرند. در نزد برخی از اقوام دیگر هم این طرز تنقی هست. در عین حال یهوه خود در اصل به احتمالی یک پروردگار باروری بوده است و کثرت نسل و افزونی نفوس و وفور آنچه «ثمره ارحام» خوانده می شده است عطای وی به شمار می آمده است و ممکن است مخفی نگه داشتن نام او برای آن بوده باشد که مبدا دشمنان هم از طریق توسل به وی به موهبت کثرت نفوس دست بیابند و برای قوم یهود مایه تهدید شوند. در باره این جنبه از نقش یهوه و اشاراتی که در کتب عهد عتیق به آن هست مقایسه شود با:

Grant Allen, op. cit./ 122- 136.

۲۸۳ و ۲۸۴ - این گونه یکتاپرستی را که تخصیص خدای واحد به قوم واحد باشد از نوع اعتقاد به خدای یگانه monotheisme نباید تصور کرد نوعی قول به یگانگی خداست که آن را «یگانه پرستی» monolatrie قومی باید خواند - چیزی که منافی وجود خدا یا خدایان دیگر نیست. یک محقق معروف قوم خود آن را بدین گونه تعریف می کند:

La monolatrie est une forme de polytheisme. (A. Lods, *Israel, des origines au milieu du VIII e siecle*, 1930/ 297.

به هر حال این گونه یکتاپرستی را باید مرحله‌ی متوسط بین شرک و توحید شمرد. به اعتقاد محققان یکتاپرستی یهود قبل از عهد مؤلف، اشعیا ثانی (ح ۴۴۰ ق م) از همین گونه بوده است. رک:

Virgilius Ferm, op. cit./ 331, 504.

اختصاص به یهوه که قوم آن را برای خود مزیتی تلقی می کند و اینکه خدا را به عنوان پدر می خواند قولی است که نوعی اخوت را از جهت انتساب به پدر واحد برای تمام اقوام عالم نیز می تواند الزام نماید. اختصاص این «پدر» به قوم یهود توحید قوم را در حد آنچه در تاریخ ادیان henotheism می خوانند و منافی با شرک نیست نازل می کند، اما وقتی یهوه خدای واحد تمام عالم پدر ایشان باشد پس یهود با سایر اقوام عالم تفاوت ندارند و بر آنها تفضیل ندارند. برای تلقی از یهوه به عنوان «پدر» در تورات، از جمله رک: تورات: تشیه ۷/۶-۱۶؛ اشعیا ۶۳/۱۶؛ ارمیا ۳/۴. قول استاد محمد معین که سابقه مفهوم پدری را در تورات نفی می کند قابل تأیید نیست. رک: دکتر محمد معین، مجموعه مقالات ۴۰-۵۱/۱.

۲۸۵ - ابن عبری: و فی هذا الزمان امر قلوذیوس قیصر باحصاء اليهود الذین فی سلطانه ~ و کان اليهود متفرقین علی سبع فرق: الاولی الربانیون (= Rabbins) و هم کتاب الناس و معلموه؛ والثانیة اللاویون (= Levites) الذین لم یفارقوا خدمة الهيكل؛ والثالثة المعتزله (= Pharisiens) الذین یؤمنون بقیامة الموتی و یقولون بوجود الملائكة و یصومون یومین فی الاسبوع؛ والرابعة الزنادقة

(Zaduciens) بحدود لعمه والعمه؛ و حرمه سمسه (Esseniens) ندس بعمون وایت احد ان لم بعسل کل يوم؛ و لعمه السک (Chassidiens) ندس (ارکمون شت به روح؛ و السامعه السمره (Samaritains) ندس و یقیدون من الکتاب الانوار و می المجتمه به تاریخ مختصر الدول/ ۶۹.

۲۸۶ - تقی راده، مانی و دین او/ ۳۱-۳۳. در باب مدانی ها و متحد حول آنها رک: حدود در بصوف/ ۱۱۱-۱۱۳. مقایسه شود نیز با: رودلف مانسوخ، فرهنگ ایران رمن ۱۲۰/۸-۱. کندی هم در این دوره به وسیله یک تن از فضلاء قوم به رن و رسی بشر شده ست که مصص اطلاعات معد و حالت بسیار است و شاید بعضی اقوال محققان عربی را در پرهی مسائل اصلاح ب تکمیل کند؛ سبب برحی، قوم ارباد رقه، کوش در رده قوم صدش و مدانی، تهران، ۱۳۶۶. بری تفصیلات دیگر و مطالعات جدید در این باب رک:

M. Eliade, op. cit. II/ 500- 501.

۲۸۷ - برای احمدلی از احوال وی رجوع شود به لفظ هیرودیس (۲) در: قاموس کتاب مقدس ۹۲۹.  
۲۸۸ - مجموعه معد از شورای بقیه (۳۲۵ میلادی) و طهراً در حدود سنه ۳۵۰ م مورد زاید کلیسا وقع شد و در حدود ۳۹۰ به وسیله اگوستین قدیس در برد و تنبیه صورت رسمی قطعی یافت. آنچه بین سدهای ۱۵۰ تا ۲۲۰ در کلیسای معقول بوده است شامل ربای هم به نام مکاشفه پطرس می شده است که نسخه آن در سن ۱۸۹۲ در مصر به دست آمده است. فهرست ناقصی از مجموعه عهد جدید در ادوار قدیمش به وسیله مورانوری محقق معروف ایتالیایی کشف شده ست که قطعیت و تمهیت عهد جدید را تأیید نمی کند. در رده مورانوری مقایسه شود با: تاریخ در قرار و ۱۴۷. راجع به تاریخ عهد جدید رک:

Loisy, *Simplex reflexions*, 1908/ 33 seq.

۲۸۹ - از این حمله انجیل توماس، انجیل فیلفوس، و چند انجیل و رساله دیگر که در سنه ۱۹۴۵ در محلی به نام نجع حمادی، در مصر علیا کشف شد و شامل مواعظ و آراء و عقایدی از عیسی می بود که نظیر آنها در اناجیل رسمی کلیسا وجود نداشت و افقهای تازهی در باب مذاهب و فرق گنوسی و در مطالعات مربوط به مسیحیت نخستین گشود. برای گزارش مجمل و موجزی مبتنی بر معرفی یک کتاب عام پسند به تنبیه جدید در این باب:

E. Pagels, *The Gnostic Gospel*, 1982.

رک: نصرالله پورجوادی: «کشفی که تاریخ مسیحیت را دگرگون کرد»، مجله نشر دانش، سال پنجم، تهران، ۱۳۶۴. برای تفصیل علمیت، از جمله رک:

H. Ch. Puech, *En quête de la Gnose*, II/ 33, 65 seq.

۲۹۰ - این قول رناک است که در این باب با تفصیل بیشتر سخن می گوید: 7- 335 Orpheus/ شمعون مجوسی را قدمای ارباب کلیسا اولین مبتدع در آیین مسیح و سر حلقه تمام مبتدعه در ملت نصارا

خوانده‌اند. اما اصحاب شمعون که جماعتی گنوسی بوده‌اند او و محبوبه‌اش Helena را به عنوان مظاهر الهی نیایش می‌کرده‌اند. چیزی از داستان احوال او و هلد در قصه فاوست هم مضمراست. برای تفصیل بیشتر در این باب رک:

Gille Quispel, «Faust: Symbol of Western Man», in: *Eranos Jahrbuch*, 1966/ 35.

۲۹۱ - کسانی که غرایب و کرامات مدکیر در اناحیل را با احوال فلسطین در عصر غلبه رومیان در نظر گرفته‌اند غالباً ظهور وی را به عنوان اسطوره مسیح تعبیر کرده‌اند. اینان گاه عیسی را نوعی معبود فلکی که تخیل عام آن را به آورده مسیح می‌کرده‌اند، و گاه وی را مظهر تمام آرمانهای اجتماعی طبقات محروم قلمرو امپراطوری شمرده‌اند. برای تفصیل رک:

Gogel, *Jesus the Nazarene- Myth or History*, 1926.

۲۹۲ - رأی این طایفه docetism خوانده می‌شود از ریشه یونانی dokesis به معنی نمایش و نمود ظاهری، و قایلان بدان (= docetist) غالباً واقعیت تجسد را هم مثل واقعیت مصلوب شدن انکار می‌کرده‌اند و آن هر دو را فقط نمایش و نمود ظاهری می‌خوانده‌اند. در بعضی نوشته‌های مکشوف در نجع حمادی (رک: همین یادداشتها، شماره ۲۸۹) مفهوم تجسد به نحوی تبیین شده است که متضمن اقوال این طایفه به نظر می‌رسد. بعضی از قایلان به این قول تجسد را قبول کرده‌اند، فقط مصلوب شدن را انکار کرده‌اند. در شورای نیقیه (۳۲۵ م) مذهب قایلان به عدم واقعیت این امور رد شده است. برای تفصیل بیشتر رک:

P. Perkins, «Docetism», in: M. Eliade, *Enc. of Reli*: 4/ 347- 8.

293- W. Durant, *Ceasar and Christ*/ 554.

۲۹۴ - ابن عبری: و فی هذا الزمان (زمان طیطوس قیص) نبغ فی البیعه من المخالفین شخص اسمه ولنطیانوس و کان یقول ان المسيح انزل معه جسداً من السماء واجتازه بمریم کاجتياز الماء بمیزاب ای لم یأخذ عنها شیئاً، و ظهر ایضاً رجل یسمى مرقیون وقال: ان الآله ثلاثه: عادل و صالح و شریر. وانّ العادل اظهر افاعيله فی الشریر ~ فلما اظهر مرقیون هذه الخزعة و عطته الاساقفة ~ فنفوه الجماعة ~ (تاریخ مختصر الدول / ۷۲). در باب ولنطیانوس Valentin تاسی سالی پیش معلومات ما منحصر به اقوال مع الواسطه بود، اما کشف اسناد و متون نجع حمادی، از جمله آنچه انجیل حقیقت نام دارد، اطلاعات بلاواسطه‌یی از اصحاب مکتب او را ارائه می‌کند.

M. Eliade, *Histoire des croyances* ~ , II/ 360, 500.

در باب مرقیون هم اصحاب ملل و نحل، بعضی او را در شمار متنبشین ذکر کرده‌اند از جمله: بغدادی، الفرق بین الفرق/ ۲۰۶. بعضی دیگر وی را از ثنویه خوانده‌اند از جمله: ترجمه الملل و النحل/ ۱۹۹. برای تفصیل بیشتر در احوال و اقوال او رک:

E. C. Blackman, *Marcion and his Influence*, 1984.



۲۹۵ و ۲۹۶ و ۲۹۷ و ۲۹۸. شهرت بی. صحاح دبیصان (۱) در حدیث می‌آید. در ۱۰ فصل. نور  
 فعل حرر را به قصد و حصار توجه نمید، و طلاء به اصغر و وضع به شرمساره شود (ترجمة الملل و  
 النحل ۱۹۸). ابن عربی. بسمی بن دبیصان (۲) و مدعی بنهر دبیصان فوق مسه برده. آن بسمی  
 الشمس اب حدة و عمرة الحدة ~ (تاریخ محاصر الدول ۱۴). سردیصان (۱۵۴ - ۲۲۲) بری  
 نریه حد وید از حق و ایحد شرور قبل شد به آنکه وی صدیع عالم است، مدبر عالم است. بری  
 تفصیل بیشتر در باب احوال و آراء او رک:

Virgilius Ferm, op. cit./ 56.

در باب مود یوس، قول ابن عربی چنین است: وظهر ~ فی سد آب مودیس محل بن عیسه انه  
 اندر قیبط الدی وعد للمیح بن یوحهه لی العلم (تاریخ محاصر الدول ۱۳). بری مرید اطلاق در  
 این باب رک:

E. Gilson, op. cit./ 44.

در باره سلسوس واریجن رک:

B. De Faye, Origen, sa vie, son oeuvre, sa pensée, 2 vols, 1927

۲۹۹. ابن العربی: آریوس المستدع. هذا كان قيساً حطیباً بالامكندريه فعلاذات يوم مشهود المسر  
 یحضت كمادته و ابتدأ من كلام سليمان بن داود و هو قوله: الرب حقى فى اول خلانقه، و احد يقره  
 انه عى بذلك كلمة الله هى مخلوقة مباينة بالجوهر لذات الله ~ فكتب المنك كذا الى جمع  
 الاساقفة ~ و جمع ثمانية و ثمانية عشر اسقفاً و نظروا فيه تفوه به آریوس فوجدوه محالاً لاصل  
 المذهب ~ (تاریخ محاصر الدول / ۸۰). مقایسه شود با شهرستانی: و آریوس  
 را زعم آن است که حضرت الهیه یکتاست و او را آب گویند، و مسیح کلمه خداست،  
 و اس او بر طریق اصطفا و مخلوق است (ترجمة الملل والنحل / ۱۷۸).  
 آریوس (۲۵۶-۳۳۶ م) کلمه (= Logos) را که کلیسا واسطة خلق و ایحد عالم به وسیله «پدر» تلقی  
 می‌کرد «محقوق» می‌دست که از عدم محض به وجود آمده بود. مناقشات مربوط به قول او از ۳۱۸ و به  
 دسال قول او در معنی ازلیت «ابن» آغاز شد و در مقابل تخطئه کلیسا، عده‌ی به طرفداری یا پیروی  
 از اقوال برخاستند چنانکه در اندک مدت تمام حوزه کلیسای شرقی عرصه مشاجرات فلسفی مربوط  
 به لاهوت گشت.

برای مأخذ و تفصیل بیشتر رک:

F. J. Foakes- Jackson, «Arianism», in ERE, I/ 775- 786.

۳۰۰. رسم پرستش تصاویر مقدس (= Icons) بر خلاف بهی صریح از آن در احکام عشرة موسی،  
 از قرن سوم به بعد در بیزانس نرد عامه نصارا متداول شد و در قرن ششم و مابعد در کلیسا و مجامع  
 روحانی هم رایج گشت. اما به حکم انون سوم و یسرش قسطنطین بسج، به احتمال قوی تحت تأثیر مطاعن و  
 اعتراضات مسلمین و محیط ثغور محاور اسلام، به عنوان نوعی بت پرستی محکوم و ممنوع شد. حکم



امپراطور در کلیسای شرق و غرب هر دو با مخالفت کلیسا مواجه شد و مذاکشات طولانی را مسبب گشت. حکم جدید بار موقوف الاحرار شد و چندین بار شدت تعقیب گشت. سرانجام به دنبال عادت عامه، و اصرار کلیسا در حفظ و ادامه رسم، آیین پرستش مجاز شناخته شد (۸۴۳) و از آن پس در مذهب ارتدکس همچون یک رسم عبادت باقی ماند. رک:

M. Eliade, op. cit. III/ 67- 70, 311- 312.

۳۰۱ و ۳۰۲ - برای تفصیل بیشتر در باب فعالیت این دو فرقه در عهد ساسانیان رک: کریس تسن، ایران در زمان ساسانیان / فهرست. همچنین برای اجمالی مفید مبی بر اطلاعات جدید در این باب مقایسه شود با:

B. Spuler (Herausg.), *Religion*, Handbuch der orientalistik, Absch 2, Band VIII, Leiden, 1961, Register.

۳۰۳ - در منازعات بین پاپها و پادشاهان، هر دو طرف یکدیگر را به کفر و زندقه منسوب می داشتند. چنانکه در مقابل تکفیر پاپ، فیلیپ لوبل پادشاه فرانسه هم در ۱۲۹۹ مدعی شد که پاپ بونیفاس هشتم وقتی گفته است که این افسانه مسیح چه بسیار فواید که عاید ما کرده است. در مورد فردریک دوم هم ارتباط او با علمای مسلمین و یهود که از جمله گاه مسائل غامض فلسفی را نزد آنها می فرستاد و حواب می طلبید دستاویز پاپ و اصحاب کلیسا برای اظهار مخالفت با او شد. از جمله تصنیف کتابی موهوم موسوم به *De tribus impostribus* به او منسوب شد که به احتمال قوی هرگز چنین کتابی تصنیف نشد. اسناد این قول به او هم ظاهراً به جهت اتهام او با ارتباط فلاسفه اسلام بود، چون نفی نبوت حاصه در بین زنادقه فلاسفه ظاهراً سابقه داشت و اصل چنین قولی با اقوال منسوب به منقول از آنها شباهت داشت؛ چنانکه دو قطعه ذیل از ابوالعلاء المعری، فیلسوف و شاعر عرب، متضمن تقریری از این دعوی ملحدانه بود که شاید فردریک و نزدیکانش، به سبب توغل در ادب و فرهنگ اعراب و حاصه اهل شام، با اقوال او آشنایی داشتند:

دین و کفر و انباء تقص و قر	قان یمن و تورات و انجیل
فی کل جیل اباطیل بدان بها	فهل تفرد یوماً بالهدی جیل

هفت الحنیفة والنصاری ما اهدوا	و یهود حارت والمجوس مضللہ
اثنان اهل الارض ذوعقل بلا	دین و آخر دین لاعقل له

معهدا خود فردریک با آنکه به نظایر این گونه اقوال منسوب بود و او را با پادشاهان مسلمین مقایسه می کردند و به همین سبب سلطان تعمید یافته (= The Baptized Sultan) لقب می دادند، مکرر و از جمله در آخر عمر بنابر مشهور اعتراف به مسیحیت کرد، مخالفت با پاپ موجب اتهام او به کفر و به چنین اقوال شد. اسناد قول الحاد آمیز در اشارت به شاید هم به او مأخوذ از تکفیر نامه پاپ گرگوار نهم برضه او بود (۱۲۳۹) که پاپ در طی آن مدعی شد که وی این سخن را بر زبان رانده است:

~Ce prince affirme que l'univers a été trompé par trois charlatans: Jesus-Christ, Moïse et Mahomet.

و ظاهراً اصل اسناد هم مثل متن قول حجت بود. برای تفصیل بن بحث از حجت رک: آل‌سرماه و ژول ایراک، تاریخ قرون وسطی، ترجمه عبدالحمید هزیر، چاپ صوف ۲۹۴. همچنین به کتاب کرزه، در باب قرون وسطی:

Gustave Carré, *Le Moyen age*, 1901/ 306- 309.

در باب ارتباط فردریک با مسلمان و طرح مدّعی با آنها، از حجت بروجه مثال می‌توان الرسالة الصقلیه، اثر ابن‌سبعین را ذکر کرد که آن را این حکیم و عارف اندلسی در جواب به چهار سؤال فردریک تصبف نمود. رک: ابراهیم مذکور، درباره فلسفه اسلامی، ترجمه عبدالمحمد یسّی/ ۴۳. ۴۲. مقایسه شود با: رسالة حسن‌الدین نصوف ۲۸۹. برای قول فیلیپ لوبل در باره پاپ بوبباس هشتم رک:

S. Reinach, *Orpheus*/ 408- 9.

304- S. Reinach, op. cit./ 414.

۳۰۵. در باب طهارت مریم مقایسه شود با: مجمع البیان ۵۱۱/۳-۵۰۶: قصص الانبیاء فارسی/ ۳۶۴. عنوان حامل خداوند یا مادر خداوند در حق مریم یادآور عنوانی مشابه است در مورد خدای مصری، و ظاهراً از استمرار یا احیای آن عقاید در نزد قایلان حاکی است. مقایسه شود نیز با:

J. Leipolitt, «Frühes Christentum in Orient», in: *Handbuch der Orientalistik, Religion*, 1961/ 34- 40.

۳۰۶ و ۳۰۷ و ۳۰۸. چنانکه در قرن شانزدهم دومی نیکن‌های شهر برن در سوئیس شاگرد خیاطی را علم کردند که مدعی شد مریم عذرا بر وی ظاهر شده است و قول به بقاء بکارت در هنگام حمل را در پیش وی صریحاً تکذیب کرده است، اما توطئه آنها کشف شد و دست اندرکاران مجازات سخت شدند (۱۵۰۹). قبل از آن هم یک بار دومی نیکن‌ها قول منسوب به کاترین قدیسه (Catherine de Sienne) را دستاویز نفی این مدعا کردند (۱۳۷۵) اما فرانسیسکن‌ها در تأیید آن، مکاشفه یک قدیسه دیگر را به نام سنت بریژیت St. Brigitte نشر کردند که اظهار می‌کرد مریم در نوعی حالت کشف و شهود روحانی بر وی ظاهر شده است و قول بقاء بکارت و نیز عصمت از گناه نخستین را نزد وی تأیید کرده است. غالب این دعاوی ترفندهایی بود که عقاید مورد علاقه اصحاب دعوی را تأیید می‌کرد و همه مجعول و مختلق بود. سندی هم که مبنی بر نقل خانه مریم از ناصره به سرزمین دالماسی در اروپا بود، چنانکه بعدها معلوم شد، در قرن پانزدهم جعل شده بود. برای تفصیل بیشتر در این باب و همچنین برای اطلاعات مفصلتر در باب ماجرای ساکره کور (قلب مقدس) و تثلیث ثانی بترتیب رک:

S. Reinach, op. cit./ 419- 20, 562- 3.

۳۰۹ - آوینیون Avignon شهری در فرانسه که بین سالهای ۱۳۰۵ تا ۱۳۷۸ میلادی مقر پاپ شده بود. این دوره بر سبیل قیاس با دوران اسارت یهود در بابل در تاریخ کلیسا به دوران اسارت پاپها معروف شده است. پاپهایی هم که در این دوران بر کلیسا حکم راندند همه فرانسوی بودند از کلمان پنجم تا گرگوار یازدهم. مقایسه شود با:

Virgilius Ferm, op. cit./ 49.

۳۱۰ - قصه امرودبن در دکامرون و قصه کانترپوری از این گونه است. مقایسه شود با: سرنی/ ۳۲۴-۵. داستان رابله هم در اکثر اجرا متضمن چنین صحنه‌هاست. معه‌ذا در قیاس با خبیثات و هزلیات رایج در ادبیات شرقی و غربی دیگر، این نوع قصه‌ها بالنسبه ملایم به نظر می‌رسد. بعلاوه این گونه حکایات که رعایت عفت عمومی آنها را مخالف اخلاق تلقی می‌کند گه گاه از جهات دیگر برای محققان - مخصوصاً روانشناسان و مردم‌شناسان - که در باب احوال نفسانی و آداب و مراسم اقوام از لحاظ این نوع مسئله بررسی می‌کنند اهمیت خاص دارد. برای بحثی تفصیلی در باب جنبه‌های مختلف چنین آثار و قصه‌ها، از جمله رک:

E. J. Dingwall, «Erotic Literature», in cassell's Enc. of World Literature, 3 vols, 1/ 213-16.

۳۱۱ - اجمال افسانه آن بود که یک زایر مسیحی در بازگشت از اورشلیم به جزیره‌یی بی‌نشان افتاد و راهبی در آنجا به وی خاطر نشان ساخت که در اطراف این جزیره شعله‌های آتش هست و فرشتگان عذاب ارواح را در اینجا شکنجه می‌کنند، اما دایم شکایت دارند که دعا و نیایش راهبان صومعه کلونی و مخصوصاً قدیس آن به نام اودینون این ارواح محکوم را از چنگال آنها نجات می‌دهد. نشر این قصه مجعول موجب رونق کار صومعه کلونی و روی آوردن تاییان به آنجا شد. کلیسا با نشر این گونه قصه‌ها شیوه مغفرت‌فروشی ناهنجار خود را توجیه کرد. مقایسه شود با:

S. Reinach, op. cit./ 425.

312- Lea, *Histoire de l'inquisition*/ 301.

313- S. Reinach, op. cit./ 507.

۳۱۴ - نهضت کاتار یا البی ژوا، در جنوب فرانسه به وسیله فرقه‌یی به این نام، با تمایلات ثنوی و گنوسی به وجود آمد که موجب تهدید کلیسا شد و پاپ که اصحاب آن را تکفیر کرد با اعلام جنگ صلیبی بر ضد آنها موفق به قلع و قمع آنها گشت و در دفع آنها خشونت و قساوت بسیار نشان داده شد (۱۲۳۹) مقایسه شود با:

A. Borst, *Die Katharer*, Stuttgart, 1937.

۳۱۵ - سن بارتلمی (la Saint - Barthelmy) واقعه قتل عام پروتستانها در فرانسه در شب ۲۴ ماه اوت (منسوب به قدیسی سنت بارتلمی نام) در سنه ۱۵۷۲ که به فرمان شارل نهم و به درخواست کاترین دومدیسسی انجام شد. تعداد زیادی از بزرگان این طایفه در این واقعه به قتل رسید و حاصل



فاجعه هم رسوایی کلیسا و درگیری مجدد جنگ مذهبی بود.

۳۱۶ و ۳۱۷ و ۳۱۸ - برای تفصیلات و مآخذ بشردر باب این مرقه عواصم شهر رید بگه کرد در:

Virgilius Ferm, op. cit., 1954.

قصه و است بر آن هم در باب مذهب اصحاب وحدت قبل ذکر است که وی آن را بهترین بهشت مذهبی قرن خویش می خواند:

E. Renan, *Etudes d'histoire religieuse*, 1895, IV.

۳۱۹ - مقالات این طایفه یادآور این سؤال و جواب معروف و تر است که برخورد سدگی و ترفند را نشان می دهد:

Qui fut celui qui inventa l'art de la divination? Ce fut le premier frippon qui rencontra un imbecile. (Voltaire, *Essai sur les mœurs*, I/ 133.)

و در باب نظیر این مقالات است قول ابوالعلاء المعری:

أَمَا هَذِهِ الْمَذَاهِبُ أَمْ بَا      ب لَجَرِ الدُّنْيَا إِلَى الرُّمَاءِ  
كَالَّذِي قَامَ يَجْمَعُ الزَّيْجَ بِالْبَصَّةِ      رة والقمر مطيئ بالاحساء

۳۲۰ - طبرسی: و قيل المراد بالاسلام النسب لله ~ و رُوِيَ عن امير المؤمنين (ع) في حصة به انه قال ~: الاسلام هو التسليم و النسب هو اليقين ~ (مجمع البيان ۱/ ۴۲۱) الفخر الرازي: قال الاساري المسلم معناه المحلص لله عبادته ~ و الاسلام معناه احلاص الدين و العقيدة لله (التفسير الكسر ۷/ ۲۲۳).

۳۲۱ - برای تفصیل اخبار مربوط به غدیر خم و نقل و انعکاس آن در مآخذ شیعی و سنی رک: شیخ عبدالحسین امینی، العدیر، طبع نجف. جهت اجمالی از تفصیل مقایسه شود با: سفینه البحار ۲/ ۳۰۶-۹.

۳۲۲ - غزالی: فكان يقول في دعائه: اللَّهُمَّ حَسِّنْ خُلُقِي وَ خُلُقِي، ويقول اللَّهُمَّ جَنِّبْنِي مَسْكَرَاتِ الْإِحْلَاقِ «كتاب آداب المعيشة و اخلاق النبوة» من ربيع عادات، احياء علوم الدين ۲/ ۳۵۲ ~). و قال صلى الله عليه وسلم: انما بعثت لاتمم مكارم الاخلاق. و قال ~: اثقل ما يوضع في الميزان يوم القيامة تقوى الله و حسن الخلق ~ قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم: ان فلانة تصوم النهار و تقوم الليل و هي سيئة الخلق تؤذي جيرانها بلسانها. قال لاخير فيها هي من اهل النار «كتاب رياضة النفس» من ربيع مهلكات، احياء علوم الدين ۳/ ۴۸.

۳۲۳ - در باره حديث ثقلين، و قول شيعه در اين باب رک: سفينة البحار ۱/ ۳۰-۱۲۹.

۳۲۴ - مع هذا مقايسه شود با قول طبرسی: ان القرآن كان على عهد رسول الله مجموعاً مؤلفاً على ما هو عليه الآن ~ و ان جماعة من الصحابة مثل عبدالله بن مسعود و أبي بن كعب و غيرهما ختموا القرآن على النبي (ص) عدة ختمات (مجمع البيان ۱/ ۱۵).

۳۲۵ - الزركشي: و كان كلما أنزل عليه شيء من القرآن امر بكتابته و يقول في مفترقات الآيات: ضعوا



هذه في سورة كذا ~ البرهان في علوم القرآن ۱/۲۳۲.

۳۲۶ - در باره اقسام آیات قرآنی رک: شیخ ابوالمنوح رازی، تفسیر روح الحمان ۱/۴-۳. نیز مقایسه شود با: قطب الراوندی، فقه القرآن ۱/۶۸.

۳۲۷ - الفهرست: و رأیت انافی زماننا عند ابی یعلی حمزة الحسنی رحمه الله مصحفاً قد سقط منه اوراق، بخط علی بن ابی طالب یتوارثه بنوحسن علی مُرالزمان ~، طبع تجدد/۳۰.

۳۲۸ - الفهرست، همان چاپ/۳۰-۲۹.

۳۲۹ - قول زید بن ثابت: فجتمته من الرقاع و الاکتاف و صدور الرجال. الزرکشی، الرهان ۱/۲۳۸.

۳۳۰ و ۳۳۱ - الفهرست ۲۷/؛ الزرکشی ۱/۲۴۰.

۳۳۲ - سیوطی، الانفان، طبع قاهره، ۱۲۷۸، ح ۱/۹۶ ~ ایضاً: الزرکشی ۱/۴۱-۳۴۰.

۳۳۳ - التأویل: فی الاصل الترجیع و فی الشرع صرف اللفظ عن معناه الطاهر الی معنی یخطفه اذا كان المحتمل الذی یراه موافقاً بالکتاب و السه. مثل قوله تعالى: یشخرج الحی من المیت. ان اراد به اخراج الطیر من البیضه کان تفسیراً و ان اراد اخراج المؤمن من الکافر او العالم من الجاهل کان تأویلاً (جرجانی، التعریفات ۴۳/).

۳۳۴ - برای مآخذ و تفصیلات رک: استاد محمود شهابی، ادوار فقه ۱/۱۷-۴۱۰.

۳۳۵ - در باب تقدم سابقة حدیث در نزد شیعه، مقایسه شود با: شهابی، ادوار فقه ۱/۴۰۹-۴۰۵.

۳۳۶ - مقایسه شود با: ابن ابی الحدید شرح نهج البلاغه ۱۱/۵۰-۴۸.

۳۳۷ و ۳۳۸ - در باب مهلت بن ابی صفرة رک: ابن خلکان ۲/۱۴۶. در مورد ابن ابی العوجا مقایسه

شود با: الفرق بین الفرق ۴/۶۳. در باب صحابی مختلق در روایات سیف بن عمر مقایسه شود با: سید

مرتضی العسکری، حمسون و مائة صحابی مختلق، ح ۲۰۱، الطبعة الثانية ۱۹۶۹، ۱۹۷۴.

۳۳۹ - برای نمونه های آنها رک: سیوطی، اللآلی المصنوعة فی احادیث الموضوعه. از آن جمله است

احادیث موضوعه در ذم علی و برای تحقیق در این باب مقایسه شود با: ابن ابی الحدید، شرح نهج

البلاغه ۴/۶۹-۶۳.

۳۴۰ - مذهب اوزاعی در شام تا اوایل قرن چهارم و در مغرب تا اواسط قرن سوم دوام داشت. برای

احوال خود او، رک: ابونعیم، حلیة الاولیاء، طبع قاهره ۱۳۵/۶. در باب رواج سایر مذاهب سنی در

قرن پنجم و مابعد، از جمله مقایسه شود با قول غزالی: فالفقهاء الذین هم زعماء الفقه وقادة الحلق

اعنی الذین کثر اتباعهم فی المذاهب الخمسه: الشافعی: و مالک و احمد بن حنبل و ابوحنیفه و سفیان

الثوری ~ و سفیان اقل اتباعاً من احمد (احیاء علوم الدین ۱/۳۵-۳۱). مذهب داود طاهری در اندلس

در قرن ششم مورد توجه شد و در شام حتی تا اواخر فرق هشتم (ح ۷۸۸) رائج بود. برای بعضی آراء

فقهی و همچنین بعضی کتب اصحاب او رک: الفهرست ۲-۲۷۱؛ والمیزان للشعرانی، طبع قاهره،

۱۳۱۷.

۳۴۱ - در باره حدیث افتراق امت که مبنای تقسیم فرق اسلامی و تعمر هفتاد دو ملت در لسان شعرا

شده است رک: صرنی ۱/۱۴-۴۱۳.

۳۴۲- حوارج بصر بدین فتوی: زمره یقیناً قصد نمودن زعمیه و عتبات فی دمه و معدن حصه و نظیف و حیات علی الله تعالی (تلخیص المحصل ۱۴۰۱) مدینه سود: اسباب الحدی غیر ۱/۴۳-۹/.

۳۴۳- تبصرة العوام ۲۱۱/۲۰۰.

۳۴۴- مهر سنی: فصل سلف فی زعمیه و عتبات مدین مدین علی زعمیه و عتبات فی کل من (الملل و الحل ۱/۲۲).

۳۴۵- مدینه شود: قول مکمل: شیعہ ربه نوع زعمیه و عتبات و عتبات و عتبات (تلخیص المحصل ۴۰۸/۴).

۳۴۶- عدس و... حاندان یوحی ۱۶۱-۱۴۳. مدینه: مقدمه سعد نسبی. ترجمه فرق الشیعہ. تهران/الف-و.

۳۴۷- عتباته حتی: فقد نقل السبعة رواتر... سی صلی الله علیه و سلم و من جملة من یحسب (ج) حد السی زعمیه و عتباته انوائه بعه ناسعه قنیمه (انوار الملکوت ۲۳۰): مدینه سود: مرئضی المکرری، معالم المدرستین، لطبعة الثانیه، طهران، ۱۴۰۶ق، المجلد الاول ۳۳۰.

۳۴۸- برای برخی ملاحظه درین باب رک: اوایل المقالات ۱۱۰: ضواری الالهام ۱: ۵۵. من سی الحدید، شرح نهج البلاغه ۱/۱۷.

۳۴۹- بغدادی: وقد احتلوا فیما یجمع الحوارج علی فراق مدینه و ذکر کعبی فی مدینه... من جمیع الحوارج علیه... بکر علی و عثمان و الحکم و اصحاب حمل و کل من برضی بتحکم الحکیمین و الاکفار در تکب الذنوب و وجوب الخروج علی زعمیه و عتبات... شیخنا ابوالحسن... برضی محکمه الکعبی من اجماعهم علی تکفیر مرتکبی ذنوب... و ذکر ان النجدة من الحوارج لا ینکفرون اصحاب الحدود من موافقهم... (الفرق بین الفرق ۴۵/۴).

۳۵۰- در باب شیب و عتباته رک: اس حکما ۲-۱۶۳. در بارة حمیره رک: دوفرن سکوت ۱۹/۲۱۴-۲۱۴.

۳۵۱- چنانکه در بین یاران ابومریم از بنی سعد تمیم که در نزدیک کوفه جنگ کرد بیشتر لشکر از موالی بودند (تاریخ البغوی، ص ۲۶۲/۲). در بارة اهمیت نفس عدصردون درین محکمه حوارج هم قسمتی از روایات حدی از مدینه نیست. مقایسه شود: و لها وزن، الحوارج و الشیعہ ۱۴-۲۴/.

۳۵۲- در باب ذوالشعبه رک: میرداماد، الروایع السماویه ۱۶-۱۸. و ذوالشعبه را بعضی هم در ذوالحویصره تمیمی خوانده اند که در همراه در تقسیم غایم خنیز بر رسول اعتراض کرد. مدینه شود با: سفینه البحار ۱/۴-۳۸۳.

۳۵۳- اعانی ۷/۲۳۲، الکامل مرد ۲/۱۰۱. بغدادی چند بیت وی را در باب ضربت عبد رحمن بن

ملجم بر امام نقل می‌کند و خود بدان پاسخ می‌دهد. این است قطعه وی:

یا ضربة من منیب ما اراد بها      الا لیبلغ من ذی العرش رضوانا  
انی لا ذکره يوماً فاحسبه      اوفی البریة عندالله میزاننا  
اکرم یقوم بطون الطیر قبرهم      لم یخلطوا دینهم بغیا وعدواننا

و پاسخ عبدالقاهر بغدادی چنین است:

یا ضربة من کفور ما استفاد بها      الا الجزاء بما یصلیه نیرانا  
انی لا لعنه ذنباً والعم من      یرجوله ابدأ عفواً وغفرانا  
ذاک الشقی لاشقی الناس کلهم      اخفهم عند رب الناس میزاننا

(الفرق بین الفرق / ۵۵).

۳۵۴ - ابن خلکان ۴/۳۲۸.

۳۵۵ - جاحظ، البیان والتبیین، قاهره، ۱۳۱۳، ج ۱/۳-۱۳۱؛ الفهرست / ۲۳۲ و ۲۹۵.

۳۵۶ - اسفرائینی: واعلم انّ الارزاء فی الملعة هوالتاخیر و انما ستموا مرجئه لا نهه یؤخرون العمل من الایمان (التنصیر / ۹۰). مرجئه به سبب خودداری از تخطئه صحابه، مقابل شیعه محسوب می‌شدند. در مهاجرات بین مأمون عباسی و ابراهیم بن مهدی، که اولی منسوب به تشیع و دومی مخالف آن بود، این دو عنوان مقابل هم واقع شده است. (معودی): فقال المأمون:

إذا المرجئی سرک انّ تراه      یموت لحینه من قبل موته  
فجدد عنده ذکرى علی      وصل علی النبی و آل بیته  
فاجا به ابراهیم راداً علیه:

إذا الشیمی جمجم فی مقال      فرک ان یبوح بذات نفسه  
فصل علی الثبی و صاحبه      وزیریه و جاریه برمه

(مروج الذهب ۲/۳۱۷).

۳۵۷ - ثابت بن قطه از اصحاب مهلب بن ابی صفره و از مخالفان خوارج بود. قطعه وی در الاغانی آمده است و اینک ابیاتی از آن:

یا هندفا ستمعی لی انّ میرتنا      انّ نعبدا الله لم نشرک به احدا  
نرجی الامور اذا کانت مشبهه      و نصدق القول فیمن جار او عتدا  
کلّ الخوارج مخطی فی مقاله      ولو تعبّد فیما قال واجتهدا  
اما علی و عثمان فانهما      عبدان لم یشرکا بالله مذعبدا

برای تفصیل بیشتر و اصل ابیات نیز مقایسه شود با: احمد امین، فجر الاسلام / ۳۴۶.

۳۵۸ - غیلان دمشقی معروف به غیلان قدّری قول به قدّر را در عهد عمر بن عبدالعزیز اظهار کرد اما به سبب این قول، در عهد هشام بن عبدالملک و به فتوای اوزاعی به قتل آمد. چون وی در مورد سه سؤال اوزاعی که از او پرسید: آیا خداوند آنچه را نهی می‌کند خود بر انسان مقدّر می‌سازد یا نه؟ و آیا

[illegible]

C. Nallino, Sull' Origin del Nome dei Mutazili, *RSO*, 1916/ 431- 5

٣٦٠ - الحَيْطُ: وليس يستحق احد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالاصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد، والوعيد، والمرة بين المنزلتين، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر، ودا كمت في الانسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي (الانتصار/٩٢).

٣٦١ - المهرست / ٢٠٢.

۳۶۲. وصل بن عطف و عمرو بن عبید در بصره و بعضی از کسانی که بعدها منسوب به زندقه شدند مربوط بودند و شاید بن مرهم از اسباب سوءطی منشرعه از حمیه حسن بصری در حق آنها مید. مقایسه شود با: الاغانی ۲۴-۲۵/۳.

۳۶۳- محسنه در قرآن المجید، عسوانی بود که در این مورد آنها را محذره به نفس عقیده می‌کرد.  
«محسنه» عبارت بود از آزمایشی که به امر مأمور بست به قصص و شهود و محدثان انجام می‌شد و به  
کسی که در پرمش از اعتقاد، قرآن را حادث و محفوف نمی‌دانستند به حکم حنفیه حرة قصه و  
شهادت و روایت نمی‌دادند، حتی در اداء فدییه‌یی که برای امیران مسلمین و آزادی آنها از دست  
بضارای براس داده می‌شد، کسانی که در این محسنه جواب می‌دادند در آن محروم می‌شدند و در صورت  
باقی می‌ماندند. مقایسه شود با: ابن الاثیر: الکامل ۵/ ۳- ۲۲۲.

۳۶۴ - اسفرائینی : انہم یقسمون الی عشرين فرقة .. (النصیر، ۶۰). بعد دی : قد ذکرنا من قبل ان  
امتعالہ افتقرت بہ عشرين فرقة و هي : ۱ - فہدہ ثندان و عشرون فرقة. فرقان منہ من حمۃ فرق ۱۰  
فی نکھر ۶۱. اسفرائینی ہمہ دو فرقة بہ را مکنی خارج از اسلام می خواند (۸۹/).

۳۶۵ و ۳۶۶ - از جمله قول ابویاس را در حق نظم شاهد شتیر روی به فسخ گرفته بد:

يا ايها المدعى في العلم فلسفة      حفظت شيئاً و غابت عنك اشياء

(المهرست/۲۰۶). در باب قبیح مسلوب به وی و ثمامة بن الاشعث رک: اسفراہی، النصیر ۶۹ و



۳۶۷ - در ردّ محوس و بصارا اهتمام معتره حالت بود. برای تفصیل بیشتر در باب آنها و مآخذ احوالشان رک: تاریخ مردم ایران ۷/۲-۱۶۴.

۳۶۸ - بغدادی: واعجب من هذا كله انّ ابن كرام وصف معودة بالنقل و دلک انه قل فی کتاب عذاب القبر فی تفسیر قول الله عزوجل اذا السماء انقضت، انه انقضت من ثقل الرحم علیها (الفرق بین الفرق/۱۳۳). مقایسه با ۱۳۱. گویند ابو عبدالله کرام پسر خود را عبدالجسیم نام کرد و هم مقول است که وی خداوند را جسم احسم حواء (تبصرة العوام/۶۸، ۷۰). مقایسه با: اسفرائینی، التصرف فی الدین/۹۹ و مابعد). اسفرائینی: و من حماقتهم ~ انّ زعیماً من زعمتهم ~ کان یقول انّ عدم الشافعی و ابی حنیفه جمله لا یشخرج من سراویل امرأة ~ (التصیر فی الدین/۱۰۴) برای پاره‌ی مآخذ و تفصیلات نیز رک: تاریخ مردم ایران ۲/۱۶۸.

۳۶۹ - زبیدی، شرح احباء علوم الدین ۲/۱۴-۵. مقایسه شود با: تاریخ مردم ایران ۸۰-۱۶۷.  
۲۷۰ - در باب مقالات اشاعره رک: الفرق بین الفرق/۲۲۳-۱۸۹: التصیر فی الدین/۱۷۰-۱۳۵. راجع به احوال اشعری رک: ابن حلیکان ۲/۴۴۶. نیز مقایسه شود با: تاریخ مردم ایران ۲/۱۶۷.  
۲۷۱ - برای تفصیل رک: فرار از مدرسه/۹۸-۱۰۲. معهدا در باب هیجان فوق العاده‌یی که در آغاز این جنگها (۴۷۸-۵۴۹۱ هـ) مخصوصاً به دیال کشتار مسلمین بر دست بصارا که در مسجدالاقصی و همچنین در انطاکیه روی داد رک: ابن الاثیر، الکامل ۸/۱۸۵ و مابعد. چند بتی از فسیده ابوالمظفر ابیوردی هم حاکی از این معنی است:

و کیف تنام العین ملأجفونها	علی هفوات ایقظت کل نائم
و اخوانکم بالشام یضحی مقبلهم	ظهور المذاکی أوبطون القشاعم
تسومهم الروم الهوان و انتم	تجرون ذیل الخفض فعل المسالم
ویجستنبون النار خوفاً من الردی	ولایحسبون العار ضربة لازم
اترضی صنایید الاعاریب بالاذی	و ینضی علی ذل کما الاعاجم

(الکامل ۸/۱۸۹-۱۹۰). در واقع با آنکه گریختگان شام در بغداد تظاهرات کردند و عام و خاص را به سعی در دفع اصحاب صلیب دعوت و تشویق نمودند اختلافات داخلی سلاطین سلجوقی در آن ایام محالی برای اقدام عاجلی در این باب به آنها نداد، فقط در حدود ملطیه و انقوریه فرمانروایان محلی با آنها به مازعه برخاستند و بعدها در شام و مصر جنگهای طولانی ادامه یافت، اما سلجوقیان عراق چندان توجهی به این امر نشان ندادند و سلطان محمد بن ملکشاه هم که سردار خود چاولی سقاورا به حرب صلیبیان مأمور کرد (محرم سنه ۵۰۰) ظاهراً محاربه آنها را چندان خطر تلقی نمی‌کرد و انابکان شام و موصل را برای دفع آنها کافی می‌دانست. مقایسه شود با ابن الاثیر ۸/۹-۲۳۸. چندی بعد هم (۵۰۳) که خود وی عزیمت به غزای آنها کرد به سبب عروض عوایق از آن مصرف شد (مرآة الزمان ۱/۳۱).

۳۷۲ - شاه ولی الله: در قومی که نوح علیه السلام بر ایشان مبعوث [بود] هر گاه یکی [از] آن [قوم]

قوت [می] شدند محمد - اشدن بر قوت - اشدن می رسید و مکوف می بشنید و - اشدن می خواستند،  
رفته رفته اشکال و بعد - اشدن - اشدن پسروشن شد (البلاغ نفیس، مجمع داهور  
(۱۱۵۲).

373- W. C. Smith in fact he is supremely comprehensive the complete Muslim of his time  
~ (Islam in Modern History/ 54.)

۳۷۴ و ۳۷۵ - در باب شیخ محمد عده، رک: احمد امین، زعماء الاصلاح ۳۳۷-۲۸۰. در باب  
عبدالرحمن کواکبی.  
رک: دفتر ایام / ۱۳۶-۱۲۱.

376- H. A. R. Gibb, Mohammedanism. An Historical Survey, 1954/ 182 seq

۳۷۷ - احمد امین، زعماء الاصلاح / ۱۲۳-۱۲۱.

۳۷۸ - الفخر الرازی، التفسیر الکبیر ۸/ ۴۸.

۳۷۹ - الرؤیا الصالح حرء من سنة و اربعین حرء من السوء (مرصاد العباد ۲۸۸). مقیسه شود:

کمیای سعادت / ۲۸-۲۷. برای مآجد حر رک: ذکر عی فاضل، منتخب سراج السائرین / ۲۵۱.

۳۸۰ - برای بحثی موخر در این باب، رک: تاریخ ایران بعد از اسلام، چاپ دوم / ۲-۲۵۱. مقیسه شود  
با:

Montgomery Watt, Muhammad at Mecca/ 52 seq.

۳۸۱ - الفخر الرازی، التفسیر الکبیر ۱۵/ ۱۰۱.

۳۸۲ - در گمانها (ترجمه پور داود / ۱۷) به جای «رؤی» «عالم تصور» آمده است. در باب لفظ  
مناسب و ترجمه دقیق عبارت اختلاف است. همچنین رک:

G. Widengren, Les Religions de l'Iran/ 87.

383- W. Jackson, Zoroastrian Studies/ 19- 20.

384- M. Eliade, op. cit. I/ 323.

385- G. Widengren, op. cit./ 88- 93.

۳۸۶ و ۳۸۷ - الرسائل الفلسفیه / ۳-۲۷۲؛ آراء اهل المدينة الفاضله / ۷-۸۵.

۳۸۸ - رسائل اخوان الصفاء، ج ۲ / ۸-۷.

۳۸۹ - غزالی، فضائح الباطنیه / ۹.

۳۹۰ و ۳۹۱ - المواقف / ۲۱۷؛ اوایل المقالات / ۱۲-۱۱.

۳۹۲ - برای تفصیل بیشتر در این باب رک:

E. Gilson, Reason and Revelation in the Middle Ages, 1938.

۳۹۳ - قول منسوب است به خرمیه. بغدادی گوید در عقاید اهل سنت: و خلاف من زعم من الخرمیه

ان الرسل تترى ~ (الفرق بین الفرق / ۲۰۷).

- ۳۹۴ و ۳۹۵ - در مورد مناظرات مأمون، رک: بیان الادب/ ۱۷-۱۸؛ همچنین روایت ابن قتیه در مناظره مأمون با ثوی (عبون الاخبار ۲/ ۴-۱۵۲). مقایسه با: ابن عسکری، العقد الفريد ۲/ ۲۰۷. مناظره گجستک ابالیث با مود آذر فرسخ هم در حضور مأمون از همین گونه است. در مورد مناظرات اهل کلام مقایسه شود با: ابوجان توحیدی، الهوامل والشوامل/ ۳۶۷-۸. همچنین رک:
- S. Margoliouth, «Kalam», in ERE, 7/ 637- 39.
- ۳۹۶ - کشف المراد/ ۲۱۷. مقایسه با تلخیص المحصل/ ۳۵۸ ~.
- ۳۹۷ - ابن الندیم: و يقولون ان السی هو البرئ من المذمومات فی النفس والآفات فی الجسم ~ یخبرنا فی الاوهام و یجاب فی دعوته فی انزال الغیث (الفهرست/ ۳۸۴).
- ۳۹۸ - مسعودی، النسیه والاشراف/ ۱۳۸. به آغاثا ذیمون قول به قدمای خمه منسوب است که از نوع مذاهب فلسفی است و با شرایع الهی سازگاری ندارد. مقایسه با قول شهرستانی: فلاسفه از آغاثا ذیمون نقل کنند که گوید مادی یسج است: باری تعالی، و عقل، و نفس، و مکان، و خلأ. و بعد از آن وجود مرکبات است. ابن محس که آغاثا ذیمون گفته از هر مس نقل نکنند (متن چاپی: عاذیمون). ترجمه الملل والنحل/ ۲۳۷.
- ۳۹۹ - مروج الذهب ۱/ ۳۷۹. برای تفصیلات بیشتر در آنچه به آراء آنها مربوط است، رک: ترجمه الملل والنحل/ ۲۴۸-۲۴۴.
- ۴۰۰ و ۴۰۱ - ابن تیمه، کتاب الرد علی المطفیین/ ۴۵۵. در باب نقض صابنه حران در بین مسلمین مقایسه شود با: دکتر و الکک: «تأثر صابین در تمدن اسلامی»، محله دانشکده ادبیات تهران، ۱۳۴۲.
- ۴۰۲ - در باب زندقه و زنادقه رک: دوفرن سکوت/ ۲۱-۳۲۰ و ۳۸۱؛ نه نه شرقی نه غربی/ ۱۲۶-۱۰۵؛ تاریخ مردم ایران ۲/ ۷۵-۷۸؛ همچنین: احمد طبری، حبشهای احتماعی/ ۱۶۴-۱۵۸؛ سید مرتضی العسکری، خمسون مائه صحابی مختلق ۱/ ۳۸-۱۷.
- ۴۰۳ - الفهرست/ ۳۹۲.
- ۴۰۴ - مانی و دین او/ ۷-۴۵ و ۵۷. منایسه با: ۱۵۹. ابن الدیم: و مانی یتقص سائر الانبیاء فی کتبہ و یزری علیهم و یرمیهم بالکذب ~ بل یقول فی مواضع من کتبہ انهم شیاطین فاما عیسی المشهور عندنا و عند النصارى فیزعم انه شیطان (الفهرست/ ۳۹۸).
- ۴۰۵ - مع هذا اهل مجون هم مثل کسانی که بحد منکر شرایع بودند نزد فقها به کفر در زندقه منسوب می شدند. ابن تیمیه: قال اصحابنا و غیرهم من سب الله کفر سواء کان مازحاً او جاداً ~ الصارم المسلول/ ۵-۵۱۴.
- ۴۰۶ - نام تعدادی از زنادقه در الفهرست هست و ظاهراً در آن تعداد غیر از زنادقه اهل مجون، بعضی مانویه و بعضی دهریه هم در ردیف ظرفای عصر نامشان مذکور است. شارین برد و ابونواس زندقه شان ظاهراً از نوع طرافت و مجون بوده است. صالح بن عبدالقدوس طاهراً به سبب کتاب

الشکوک خود که در احتجاج طبرسی هم دکرش هست متهم به زندقه شده باشد و به احتمال قوی زندقه وی از باب شهادت قولش با بعضی اقوال ربادقه باشد. اما ابن المقفع را غیر از ابوریحان بیرونی، قاسم بن ابراهیم زیدی در کتابی که در ردّ اقوال وی دارد متهم به زندقه داشته است (کتاب الرد علی الزندیق اللعین، ۱۹۲۷/ ۳۱-۲۹). نیز مقایسه شود با: الاغانی ۲۰۰/۱۸.

۴۰۷ - قطعه ذیل که از وی نقل است معرف احوال اوست، هر چند به ابوالعلاء المعری هم منسوب است:

کم عاقلٍ عاقلٍ اعیت مذاهبه      و جاهل جاهل تلقاه مرزوقا  
هذا الذی ترک الاوهام حایرة      وصیر العالم التحریر زندیقاً  
(معاهد التنصيص/ ۷۱).

۴۰۸ - ابن المرتضی، المنیة والامل/ ۵۳. بر وفق پاره‌یی روایات چون مورد تعقیب واقع شد روی پنهان کرد: فهرب الی ابن لاوی یهودی و وضع له کتاب الدامغ فی الطعن علی السی ~ ثم لم یلبث الا ایاماً یسیرة حتی مرض و مات (الانتصار/ ۲۹).

409- G. Vajda, in *Oriens*, 1962, XV/ 61.

۴۱۰ - سید مرتضی، الشافی/ ۱۳.

۴۱۱ - شهة منکرین تکلیف: فانهم یقولون الانبیاء انما جاؤوا من عند الله تعالی بالتکلیف لکن القول بالتکلیف محال (تلخیص المحصل/ ۳۵۸). مقایسه با همان مأخذ/ ۳۴۵.

۴۱۲ - ابن قیم الجوزیه، اغانة اللهفان ۶/۲-۲۴۴، به نقل از: اعلام النبوة: ~ و قال (یعنی الرازی): زعم عیسی انه ابن الله و زعم موسی انه لابن له، و زعم محمد انه مخلوق کسائر الناس ~ عبدالرحمن بدوی، من تاریخ الالحاد فی الاسلام/ ۲۰۷.

۴۱۴ - در باب قول منسوب به فردریک رک: همین یادداشتها، شماره ۳۰۳.

۴۱۵ - کتاب الرد علی الزندیق اللعین، طبع میکلانجلو گویدی، رم ۱۹۲۷؛ مقایسه با: هانی و دین او/ ۷۷-۸۳.

۴۱۶ و ۴۱۷ - بیرونی: کعبه الله بن المقفع فی زیادته «باب برزویه» فيه قاصداً تشکیک ضعفی العقاید فی الدین و کسرهم للدعوة الی مذهب المنانیه (ماللهد/ ۷۶). در باب قول منسوب به مهدی: وکان المهدی بن منصور الخلیفه یقول ما وجدتُ کتاب زندقة الا واصله ابن المقفع (ابن خلکان ۴۱۳/۱).

۴۱۸ - سید مرتضی، الشافی/ ۱۳. در باب اتهام معتزله در حق او رک: خیاط، الانتصار، طبع نیبرج/ ۱۴۹.

۴۱۹ و ۴۲۰ - الشافی/ ۱۲؛ مقایسه با: خاندان نوبختی/ ۸۷؛ خیاط، الانتصار/ ۱۵۵.

۴۲۱ - رسالة العفران، طبع بنت الشاطی، ۱۹۵۰/ ۸۱-۳۵۱. در باب این رساله ابوالعلاء مقایسه شود با نقد ادبی ۱/ ۱۶۱-۳. در باره الحاد ابوالعلاء مقایسه شود با قول ابن الجوزی: ~ و اما ابوالعلاء فاشعاره



ظاهرة الالحاد و كان يبالغ في عداوة الانبياء (تليس ابليس، طبع مصر، ۱۳۴۰/۱۱۹).

۴۲۲ - از طرح سؤالی که خود وی در این باب از ابوعلی مسکویه می‌کند و اشارت به تأثیر فقر و تنگدستی در الحادگرایی ابوعیسی وراق و ابن‌الراوندی دارد احتمال آنکه الحاد خود وی، یا آنچه از این مقوله به وی منسوب می‌شده است، ناشی از همین امر باشد (الهوامل والشوامل/۲۱۳). الحاد ناشی از فقر در کلام شاعری عربی گوی به نام افریقی هم هست که ثعالبی در بیت‌الدهر ۴/۱۴۶ نقل کرده است. برای متن قطعه رک: تاریخ مردم ایران، ج ۲/۵۵۴.

۴۲۳ - سبکی: وقال شيخنا الذهبي ~ قال ابوالفرج بن الجوزي في تاريخه: زنادقة الاسلام ثلاثة: ابن الراوندي و ابوحيان التوحيدي و ابوالعلاء. قال: واشد هم على الاسلام ابوحيان لانه مجمع ولم يصرح. قلت ~ و لم يثبت عندي الى الآن من حال ابي حيان ما يوجب الوقعة فيه (طبقات الشافعية الكبرى، طبع مصر، ۱۳۲۴، ج ۴/۲-۳).

۴۲۴ و ۴۲۵ - مسعودی: وكان المهدي اول من امر الجدليين من اهل البحث من المتكلمين بتصنيف الكتب على الملحدين (مروج الذهب ۲/۵۱۵). در باب هارون الرشید رک: ابن‌الاثیر الكامل ۵/۱۳۱. ۴۲۶ - مسعودی: وكان يحيى بن خالد ذا بحث ونظر وله مجلس يجتمع فيه اهل الكلام من الاسلام وغيرهم من اهل النحل (مروج الذهب ۲/۲۸۳).

۴۲۷ و ۴۲۸ و ۴۲۹ - ابن‌الاثیر ۵/۱۸۱؛ ايضاً ۵/۱۹۱؛ مروج الذهب ۲/۳۲۷. ۴۳۰ و ۴۳۱ - رک: مناظرة او با مرتدی که به دیانت نصارا درآمده بود. ابن‌طيفور، البغداد/۳۸؛ مروج الذهب ۲/۳۲۶.

۴۳۲ - خطيب البغدادي، تاريخ بغداد ۱۰/۱۸۶.

۴۳۳ - كشف المراد/۲-۳؛ تلخيص المحصل، مقدمه ۱/۳؛ مقایسه شود با تعبیر مشابه در قول شیخ میثم بحرانی: و اذ كان المتكفل بيانها هو العلم المسمى في عرف المتكلمين باصول الدين ~ (قواعد المرام في علم الكلام/۲۰).

۴۳۴ و ۴۳۵ - جرجانی، شرح مواقف ۱/۲۶؛ لاهیجی، شوارق الالهام ۱/۱۲.

۴۳۶ - شبلی نعمانی، تاریخ علم کلام (ترجمه ازاردو) ۲۷.

۴۳۷ و ۴۳۸ و ۴۳۹ - الفخر الرازی، التفسير الكبير ۲/۹۵-۹۶؛ ايضاً ۲/۹۶-۹۷؛ ايضاً ۲/۴۶.

۴۴۰ - غزالی: فاعلم ان حاصل مايشتمل عليه علم الكلام من الادلة التي ينتفع بها فالقرآن و الاخبار مشتملة عليه و ماخرج عنهما ~ تطويل بنقل المقالات التي اكثرها ترهات و هذيانات ~ و بعضها خوض فيما لا يتعلق بالدين (احياء علوم الدين ۱/۲۸).

۴۴۱ - در باب بطلان طفره و تداخل رک: لاهیجی، شوارق الالهام ۲/۲۷۵-۶؛ سيد مرتضی، کتاب

الامالی ۱/۴-۱۳۲؛ بغدادی، الفرق بين الفرق/۱۷۹؛ ابن‌قتیبه، تأويل مختلف الحديث/۵۳-۲۰.

۴۴۲ - شهرستان، ترجمه الملل والنحل/۴۱.

۴۴۳ - سيد مرتضی، الشافي/۱۳؛ مقایسه شود با قول بغدادی در باب این گونه تصنیفات متناقض:

[illegible]

۴۴۹ - المهرست/۲۲۵.  
۴۵۰ - مدینه شود ر بجه حدس که در ریز و گوید. یک حدیث و معنی می آید. به نقل از ریحانه  
الادب ۲/۳۳۷.

٤٥٢- ابن سديقه: وهو - بن حبس بن سهل بن يوحنا - وكتب حصره ندعيه و شعبة ندعه و لكنه الى حيز الشيعة ما هو. الفهرست / ٢٢٥.

۴۵۴ و ۴۵۵ - نوار الملکوت ۱۳۹ : یص ۱۴۰ : مقایسه شود ر : زادالمقربین ۲۳۱ .

۴۵۸ - مقایسه شود با: ابن عساکر، تبیین کذب المفتری/ ۱۴۹.

۴۶۰ - ابن میثم بحرانی، قواعد المرام ۱۴۱: مقایسه ر العقابید السعیه ۵۲. در مورد حزه لایتحزی تصور متکلمان را با آنچه از ولاسفه یونان نقل شده است ندید خط کرد. حزه لایتحزی در نزد متکلمان در واقع حزنی از وجود است نه حرثی از ماده. فرض آن هم برای نفی احتیاج به ماده از برای تسین علم است. از اینجا است که بین این قول با آنچه نزد متکلمان قدیم هند و در مکتب فلسفی کننده Kanada آمده است بعضی محققان حکم به شاک کرده اند. در واقع با آنکه متکلمان بصره

با آراء هندوان آشنایی داشته‌اند مجرد این شباهت مستند قطع بر احد و اقتباس نیست. برای تفصیل رک:

G. Quadri, *La Philosophie Arabe*/ 41.

۴۶۱ - سبکی، طبقات الشافعیه ۲۶۵/۳: مقایسه شود با ابن خلکان ۴۴/۲-۳۴۱. روایت ابن الاثیر: ~ و کان (عمیدالملک) شدید التعصب علی الشافعیة کثیر الوقیة فی الشافعی ~ بلغ من تعصبه انه خاطب السلطان فی لعن الرافضة علی مایر خراسان فاذن فی ذلک فأمر بلعنهم و اضاف الیهم الاشعریه فانف من ذلک ائمة خراسان منهم الامام ابوالقاسم القشیری و الامام ابوالمعالی الجوینی و غیرهما ففارقوا خراسان و اقام امم الحرمین بمكة اربع منین ~ (الکامل ۹۷/۸).

۴۶۲ - در باب آثار وی رک: فرار از مدرسه/ ۵۵-۲۴۹.

۴۶۳ و ۴۶۴ - قواعد المرام/ ۲-۱۲۱: ایضاً/ ۴-۱۷۳: مقایسه شود با قول حواجه نصیر در رساله الامامه، ضمیمه تلخیص المحصل: انّ الکلام فی الامام مبنی علی خمس مسائل، یعبر عن کل واحدة منها بصیغة مفردة هی کلمة و تلک الکلمات: ما وهل و لم و کیف و من ~ (تلخیص/ ۴۲۵). در هر دو مورد نبوت و وصایه موهبت تلقی می‌شود. مقایسه شود با میرداماد، الرواشح السماویة / ۳۴-۳۲.

۴۶۵ - در توجیه همین معنی است قول ابن عبری: العبرانیون لمفازرتهم باقی الامم حُرّموا تعلم الحکمة، مقتصرین علی علوم الشرایع و سیرة الانبیاء ~ فلما تفرقوا فی البلاد و داخلوا الامم تحرکت هم قلیل منهم لطلب العلوم الطریقه و اکتساب الفضایل العقلیة فنال افراد منهم ماشاؤوا من فنون الحکمة (تاریخ مختصر الدول/ ۲۱).

۴۶۶ - اینکه در احکام عشره اشارتی به معاد و آخرت نیست در کلام ابن عبری بدین گونه توجیه می‌شود: تأمل ایها القاری کیف جعل الله وعده و وعیده لبني اسرائيل مقصورین علی ما یرونه فی دنیا هم من غیر أنّ یذکر لهم شیئاً من احوال الآخرة و امور المعاد و ذلک لعلّظ طباعهم و قصور هم عن النظر الی العالم الروحانی (تاریخ مختصر الدول/ ۱۹). مقایسه شود نیز با توجیه وی در مورد نوعی گرایش دهری که در کتاب جامعه (= قوعلات) مسوب به سیدمان به نظر می‌رسد و ظاهراً هم چندان صریح نیست (همان مأخذ/ ۳۱). در مورد اعتقادات راجع به معاد در تورات، از جمله رک: کتاب دابیال ۲/۱۲ و ۱۳: کتاب ایوب ۲۵/۱۹ و مزامیر ۲۳/۷۳. مع هذا قول به «یوم یهوه» و تصور جزای اعمال در نزد یهود با فکر رحمت و ظهور مسیحایی مربوط به نظر می‌رسد و ظاهراً در بعضی جزئیات متأثر از عقاید بابلی و ایرانی باستانی باشد.

۴۶۷ - مع هذا تأثیر وی را در نقل تعلیم هلنیستی به آباء قدیم مسیحی و به مکتب نو افلاطونی نباید از نظر دور داشت، حتی اگوستین قدیس هم در تصور مدینه الهی خویش باید از وی متأثر شده باشد. جهت تفصیل بیشتر رک:

F. Brehier, *Les Idées Philosophiques et Religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris, 1925.

468- W. Durant, *The Age of Faith*/ 359.

469- G. Vajda, in *Oriens* ~ / 15

470- E. Gilson, *Philosophie au moyen age* / 369

471- Steinschneider, *Übersetzungen* ~ / 453.

۴۷۲ و ۴۷۳ - در باب تأثیر خدای بر اصبی نوزا  
از جمله رک:

H. Malter, «Philosophy (Jewish)», in *ERE*, 9/ 876- 7.

در باب تأثیر غزالی بر وی مقایسه شود با:

J. Wollsohn, *Der Einfluss Gazalis auf Chassidic Chessed* Frankfurt, 1905

در دوره تأثیر عربی بر شهاب قسطنطنیه در فکر و آراء وی - به سبک و دکت: رک: فرار از  
مدرسه/ ۱۹۴ و ۱۱۲۲-۲۳ با کاروان اندیشه/ ۳۷ و ۳۱۱ و ۳۱۹-۲۰.

474- G. Grunebaum, *Islam Medieval* / 56- 7.

475- E. Gilson, op. cit. / 236- 7.

476- E. Gilson, op. cit. / 242.

477- S. H. Mellon, «Scholasticism», in *ERE*, 11/ 245.

478- Gordon Leff, *Medieval Thought*, 1965/ 247.

۴۷۹ - در باب اکام که او را از پشروان عموم حدید شمرده اند و در باب صریحه فلسفی او که بعد از  
وی طرفداران متعدد داشت، رک:

E. Gilson, op. cit. / 634- 655.

۴۸۰ - حتی برخلاف دعوی کسبه یهود و کلیسای نصارا که اولی نماء عهد عتیق و دومی آن  
مجموعه را به علاوه عهد حدید و حتی الهی تنقی کردند مکران هر دو را مشحون از تحریف و تناقض  
بسیار یافته اند، حتی محقق در این باب می گوید:

Si Dieu lui-même a écrit la Bible il faudrait le supposer menteur ou ignorant. (A. Loisy,  
*Quelques reflexions* / 228 )

۴۸۱ - در باب حیوی و اعتراضات و انتقادات مربوط به آراء و اقوال وی  
از جمله رک:

I Davidson, *Saadia's Polemic against Hiwi al Balkhi*, New York, 1915.

482- G. Widengren, «The Status of Jews in Sassanian Empire», in *Iranica Antiqua*, 1951/  
159 seq.

۴۸۳ - برای استعمال لفظ در دینکرت رک -  
مطالعات ارتشتی جکمون:



W. Jackson, *Zoroastrian Studies*/ 228.

484- A. Bausani, «Due Citazioni del Corano nel Denkart», in *Scritti in Onore di G. Furlani*, Roma, 1957/ 455 seq.

۴۸۵ - متن: هر که طلب فروگذارد و تکیه بر قضا و قدر کند خویشتن خوار داشته باشد ~ چه قدر و طلب همچون دوخانه رخت مسافر است بر پشت چهار پای ~ (نامه تنسر/ ۹۵-۹۴).  
مقایسه شود با:

W. Jackson, op. cit./ 94 - 95.

۴۸۶ و ۴۸۷ - در باب اشارات مؤلف شکند گمانیک به جستجوهای خویش رک: ج. تاوادی، زبان و ادبیات پهلوی، ترجمه دکتر س. نجم آبادی، ۱۳۴۸/ ۵-۱۲۴. برای ترجمه عبارت مینوگ خرد که در متن به اختصار نقل شد، رک: مینوی خرد، ترجمه دکتر احمد تفضلی، ۱۳۶۴/ ۳.

۴۸۸ - در تاریخ ادیان توجه به فلسفه از جهت مسائل مشترک بین دین و فلسفه است، تأثیر متقابل آنها در مذاهب و عقاید و اخلاق و عرفان هم داعی دیگر در توجه بدان است. در کتب مقالات و ملل و نحل هم ذکر فلاسفه در ضمن اهل اهواء و نحل از همین روست فلاسفه در یونان قدیم از همان آغاز پیدایش کوشیده‌اند مسائلی را که دین با آداب و عبادات و با وحی و الهام بدان جواب می‌دهد در محدوده حس و عقل درآورند و با برهان و قیاس بدان پاسخ دهند، اما چون اعتقاد به امر نامحسوس (=غیب) و اعتماد بر آنچه اشارت و ارشاد غیبی (=وحی) خوانده می‌شود در قلمرو برهان و قیاس آنها غالباً وارد نشده است اقوال آنها در بسیاری موارد با مقالات ادیان که به این دو امر اعتماد بیشتر داشته‌اند مغایر درآمده است. جوابهاشان هم در باب مسائل مورد توجه ادیان مفهوم عامه نشده است، و عامه آنچه را آنها به عنوان «حقیقت» از طریق علم و برهان اعلام و تعلیم کرده‌اند موجب ضلال و تردید یافته‌اند، چنانکه عقاید و تقالید عامه هم غالباً - جز در مواردی که خوف و مصلحت‌بینی آنها را از بی‌پروایی باز می‌داشته است - از جانب فلاسفه با نظر انکار یا لااقل تردید تلقی شده است. مع هذا با استقرار سلطه ادیان، و در مدت دوام غلبه این گونه سلطه، هدف فلسفه و مقالات فلاسفه تدریجاً به آفاق دین نزدیک شده است و فی‌المثل در بین مسلمین تعریف فلسفه اندک اندک به مفهوم کلام نزدیکتر شده است و این چیزی است که تحول تعریف فلسفه آن را نشان می‌دهد:

فارابی: الفلسفة حذها و ماهيتها انها العلم بالموجودات بماهی موجودة ~ رسالة الجمع بين الرأيین/ ۳.

مقایسه شود با قول منقول از ابوسلیمان سجستانی که ضمن اشارت به حدود آن می‌گوید: کلها تدلک علی انها بحث عن جمیع مافی العالم ~ علی ماهی علیه ~ من غیر هوئی یمال به (ابوحیان توحیدی، المقابسات/ ۲۲۳). تعریف صدرالمألهین: الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقایق الموجودات علی ماهی علیها و الحكم بوجودها، تحقیقاً بالبراهین، لاآخذاً بالظن و التقليد بقدر الوسع الانسانی (السفر الاول، المسلك الاول، الاسفار الاربعه، الجزء الاول / ۲۰). و این قول علاوه بر تعریف موضوع، به تحدید مقصود هم که استكمال نفس انسان است و عین هدف دین هم در نزد مسلمین

همان است ناظر است. قول شیخ ابن سینا: ان الغرض فی الفلسفة ان یوقف علی حقایق الاشياء کلها علی قدر ما یمکن للانسان ان یقف علیه (مطلق الشفاء، طبع دکتر مدکور، قاهره ۱۹۵۲/۱۲) نیز فایده و تعریف را با هم مقرون می‌سازد و مراد از این امر ظاهراً دفع شبهه عدم فایده این مباحث است نزد کسانی که به همین جهت و جهات دیگر اشتغال بدان را نهی می‌کرده‌اند. نیز رک: همین یادداشتها، شماره ۵۳۱ و ۵۳۲ و ۵۳۳.

489- Grant Allen: in One Word y Believe that Corpse- Worship is the Protoplasm of Religion. (*The Evolution of the Idea of God*/ 303.)

490- Plutarque, Contra Colotos, Cité par P. Janet, *Principes de Metaphysique*, 13<sup>ème</sup> edition/ 853.

491- Diogène Laerce: On a souvent prétendu que la philosophie avait pris naissance à l'étranger ~ . (*Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, 1965, I/ 39 seq.)

۴۹۲ - تقریر دعوی در کلام ابوسلیمان سجستانی به نقل از کتاب الامد علی الابد عامری: ان اول من وصف بالحکمة کان لقمان الحکیم ~ و کان فی زمن داود البی ~ و کان انباذقلس یختلف الیه ~ و یأخذ منه حکمته ~ (صوان الحکمة/ ۸۳-۸۲). همچنین در باب فیثاغورس: و قد اختلف بمصر الی اصحاب سلیمان داود ~ حین جلوا الیها عن الشام ~ فتعلم ایضاً العلوم الطبیعیة و الالهیة من اصحاب سلیمان علیه السلام (همان مأخذ/ ۸۳). مقایسه شود با: ابن تیمیه، الرد علی المنطقیین/ ۳۳۷. که مأخذ او نیز عامری است. مأخذ اقوال نصارای سریانی هم که این گونه اقوال منقول از آنهاست به یهود مصر می‌رسد و یهود مصر حتی منشأ علوم یویانی را هم به ابراهیم و موسی می‌رسانیده‌اند. مقایسه شود با:

E. R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*/ 211- 13.

۴۹۳ - مثل این قول که سرلوحه کتاب معروف تئودور گومپرز در تاریخ فلسفه یونانی است:

Th. Gomperz,: C'est à un petit peuple — qu'il a été donné de créer le principe du progrès. (*Hist. de Phil. Grecque*, I/ 1.)

حتی کسانی از محققان هم که با وجود تدقیق بیطرفانه نتوانسته‌اند این «توهم» و سوسه‌آمیز خاص اروپاییان را بکلی از سر بدر کنند باز تأثیر شرق را در پیدایش فکر فلسفی در یویان درخور توجه دیده‌اند.

از جمله رک:

Ch. Werner, *La Philosophie Grecque*/ 8- 11.

494- Duchesn- J. Guillemin, *Ormazd et Ahriman*/ 85.

495- Kerényi, *Pythagoras und Orpheus*, Cité par Duchesn- Guillemin, op. cit./ 91.

۴۹۶ - مقایسه شود با قول منقول از حُنین بن اسحق که سقراط را پدر فلسفه می خواند. منتخب صوان الحکمه/۱۲۴. همچنین رک: ابن عبری: واعلم انه قدیوجد ~ اختلاف کتبر فی تواریخ منی الملامه و ذکر فی بعضها ان ثالیس الملطى هو اول من تنسب من اليونانیین ~ و قال آخر ان اول من تفلسف فیثاغورس ~ (تاریخ مختصر الدول/۳۱).

۴۹۷ - ابوسلیمان سجستانی: ذکر فی بعض الکتب ان ثالس الملطى هو اول من تنسب بمصر و صار الی ملطیه و هو شیخ ~ و کان یفید ان اول ما خلق الله تعالی هو الماء و یحلل جمیع الکایات اولاً الی الماء (منتخب صوان الحکمه/۷۸). مقایسه شود با قول قفطی: اما دهریون ~ در روزگارهای بسیار اقدم پیدا شده اند اوضاعی که در نظر است همیشه و همواره به نفس خویش چنین بوده ~ انسان از نطفه و بطفه از انسان لم یزل و لایزال حاصل شده و می شود، و مشهورترین این طایفه ثالیس ملطی است ~ پس بتحقیق که ایشان همه ربادقه اند (ترجمه تاریخ الحکماء/۵-۷۴). توجه قفطی به این نکته که ثالیس هر چند مبدأ تمام کاینات را آب دانسته است آن را مخلوق نشمرده است قابل ملاحظه است و ذکر این تفاوت از مصحح صوان الحکمه، عبدالرحمن بدوی فوت شده است. مع هذا بعضی اقوال منقول از ثالیس از اعتقاد به وجود خدای قدیم حاکی است. مقایسه شود با:

Diogenes Laërce, op. cit. I/ 56.

۴۹۸ - ابوسلیمان سجستانی: انکیماندروس الملطى ~ و کان یری انّ مدأ الموحودات ~ هو الادی لانهایه له و انّ مه کان الکون والیه تنهى الکل ~ (منتخب صوان الحکمه/۷۸).  
۴۹۹ و ۵۰۰ - بر وفق نقل دیلس از یک قطعه بازمانده از او که وی در مجموعه قطعات بازمانده از حکمای ماقبل سقراط می آورد:

Die Gottheit ist ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr ~ . (H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 11, B 24, cf. Ibid., 11, B 23.)

مقایسه شود با: سیر حکمت در اروپا ۱/۱۴؛ با کاروان اندیشه/۲۷۹. در نفی تشبیه رک: حدیث باقر(ع) منقول در قول میرداماد: الحدیث المشهور عن الباقر علیه السلام کلما میزتموه باو هامکم فی ادق معانیه ~ الرواشع السماویه/۱۹. در مورد شیوع عقاید تشبیهی در اکثر ادیان قول هیوم فیلسوف انگلیسی در حور ذکر است که می گوشت در تاریخ طبیعی ادیان این گرایش به تجسیم را نوعی تمایل عمومی نشان دهد. اسپینوزا در جواب کسی که او را بدان سبب که خدا را شخص نمی خواند ملامت کرد، نوشت: مراد حق خودتان بد گمان می سازید چون فکر می کنم. شما کمالاتی بالاتر از صفات انسانی نمی توانید تصور کنید ~ اگر مثلث هم زبان می داشت خدا را کاملترین مثلثها می خواند ~ و هر موجودی صفات خاص خود را به خدا منسوب می دارد. در باب این قول اسپینوزا رک: ویل دورانت، تاریخ فلسفه، ترجمه دکتر زریاب حوئی/ ۱۴۵. در مورد قول هیوم مقایسه شود با:

S. Reinach, *Orpheus*/ 8.

۵۰۱ - منتخب صوان الحکمه/۸۵. مقایسه شود با قول قفطی: حکمای پنجگانه ~ که از ایشان به



در این حکمه تصریح می‌شود که و مدعی است که در این محکمات (یعنی دقاس) و نه در این، صفرط، اولادون، ارسطوطالیس. این پنج در مورد بورتان مجمع آمده است که سروراند و اتفاق است حکمت را بر پشت (ترجمه تاریخ الحکماء ۲۹) بر یک شارب شارب و نه در این محکمات، الحکماء و اندکی حکمه مثل دقاس و نه در این و نه هم (شرح حکمه الاسراف ۱۱) همگی در عری که اندکی حکمه حدیثی در این محکمات و نه در این و نه در این و نه در این و نه در این ارسطوطالیس (تاریخ مختصر الدول/۳۰).

۵۰۲ و ۵۰۳ - منتخب صوان الحکمه/۱۲۴ - ۱۱۹؛ با کاروان اندیشه/۲۷۷.

۵۰۴ - عنوان احمد در همه بر این ابوسوگ (یعنی یونوزی) مفرطه منجمد ارفان و رسی است در فلسفه اولادون و احرائها، در مجموعه اولادون فی الاسلام، تألیف عبد الرحمن بدوی، طبع تهران ۲۱ که همو در موضع دیگری را اصلاح صفرط علی بن ائمه (یعنی) می‌خواند (همان منجمد ۲۲).

۵۰۵ - با کاروان اندیشه/۲۴۷-۲۰۵: ارسطووفن شعر ۹۶-۳: از جسرهای دیگر، چاپ اول ۲۵۳۶ (۱۳۵۶-)/۲۳۹-۲۷۹. در مورد مرجع جسر چاپ دیگری در سال ۱۳۶۴ به عنوان چاپ اول منتشر شده است که حظی عمدی به سهو و شراس و چاپ اول است، در بعضی مقالات هم در این چاپ دستگیربهای عمدی وارد شده است که بدون مقدمه با چاپ صلی اول، بر این چاپ احمر نمی‌توان اعتماد کرد.

۵۰۶ و ۵۰۷ - یک رساله پروناگوراس در این عبارت شروع شده است: در باب آنچه نمی‌تواند دانست که وجود دارند یا نه. برای متن قول رک: دیلس، مأخذ مذکور در شماره ۵۰۰.

H. Diel, Fragmente II/ 229.

در مورد سوفسطائیه اولادون (جمهوری ۵۳۸) نشان می‌دهد که حاصل تعبیه قوم ایجاد ترلرل در دین و اخلاق بوده است.

۵۰۸ و ۵۰۹ - با کاروان اندیشه/۲۸۵: ارسطووفن شعر/۶۸.

۵۱۰ - با کاروان اندیشه ۲۸۷: شعر بدروع ۲۱۳: مدیسه شود و ویل دور است، تاریخ فلسفه ۵۲.

۵۱۱ - در باب اسناد این دو اثر نوافلاطونی به ارسطو، رک: ارسطووفن شعر ۵۷ و ۶۱: مدیسه شود و: رساله حسنخود در تصوف/۲۸۵. رساله اتولوجیا در تعقیبات قصی معبد احمر در شهر بشارت شده است و این چاپ هم مثل چاپ کتاب العلل و کتاب الابصاح که مالمه در ترجمه آمدی انتشار یافته است محتاج یک بشر استقادی دقیقتر به نظر می‌رسد. اتولوجیا در واقع خلاصه گونه‌یی از مفسر است اوامر تصوفات فوطین است. کتاب الابصاح هم بخشی از یک اثر بروفس (= بروفس) حکمه نوافلاطونی (وفات ۴۸۵ میلادی) صاحب شهاب معروف است که صورت مندول آن در برد مسلمین کتاب است و حجه خوانده می‌شده است و اصل آن «مادی اتولوج» به بروفس منسوب می‌شده است. برای قسمتی از صورت مندول آن در ترجمه عربی قدیم، رک: عبد الرحمن بدوی، ارسطو عبد العرب، و هره. ۲۴۸/۱۹۴۷: مقایسه با/۲۹۱ - .



۵۱۲ - ترجمه‌ی فارسی از رساله‌ی تفاحه به افضل‌الدین کاشانی منسوب است که چند بار طبع شده است و ظاهراً اصل آن به وسیله‌ی حرانیان جعل و به ارسطو منسوب شده باشد. اصل رساله در بین مسلمین سابقه‌ی طولانی دارد و اسناد آراء افلاطونی به ارسطو را در باب نفس از اسباب عمده‌ی پیدایش فکر جمع بین رأی دو حکیم باید شمرد. متن ظاهراً به وسیله‌ی نوافلاطونیان حران و گویا قبل از شروع و رواج ترجمه‌ی کتب فلسفه به عربی به وجود آمده باشد. نسخه‌ی از آن در ضمن مصنفات افضل‌الدین محمد مرقی کاشانی به تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی نشر شده است (چاپ دوم، طهران، ۱۳۶۶).

۵۱۳ - برای تمصیل بیشتر در باب وی رک: جرج سارتون، تاریخ علم، ترجمه‌ی احمد آرام، ج ۱/ ۳۵۴-۳۵۵.

۵۱۴ - در باب وجه تسمیه‌ی کلی رک: با کاروان اندیشه/ ۲۸۷. در باب احتمال ارتباط بین اقوال و احوال این جماعت با بعضی فرقه‌های دینی و اجتماعی و همچنین احتمال وجود صیغه‌ی شمی در مقالات آنها مقایسه شود با:

H. H. Daniel- Ingolle, «Cynics and Pasupatas», in: *Harward Theological Review*, 1962, LV/ 4.

۵۱۵ - قورنائی (= Cyrenaics): در باب این فرقه رک: با کاروان اندیشه/ ۲۸۸-۲۸۹. مقایسه شود با:

G. Giannantoni, *I Cirenaici*, 1958.

۵۱۶ و ۵۱۷ - در واقع حدایی که اپیکور بدان قایل بود غیر فعال بود و تأثیری در عالم نداشت از این رو اثبات آن با نفی تفاوتی نمی‌کرد. قولی را که بوئسیوس در کتاب نسلی فلسفه از یکی از قدما نقل می‌کند محققان از وی می‌دانند. می‌پرسد: اگر خدا وجود دارد شر در عالم از کجاست، و اگر وجود ندارد خیر از کجاست. دیوژن لائرتس در احوال او خاطرنشان می‌کند که هیچ کاری را برتر از اشتغال به فلسفه تلقی نکرد. ظاهراً بعکس همین قول باشد که قنطی در تاریخ الحكماء، در باب شیعه‌ی وی می‌گوید: یسمون اصحاب اللذه لانهم كانوا يرون العرص المقصود في تعلّم الفلسفة اللذة التابعة لمعرفتها. مقایسه با ترجمه‌ی فارسی قنطی/ ۴۶. معین این تعبیر سیر لذت (hedonism) اورا توجیه نمی‌کند. قول او در باب آلهه و در باب مرگ در نامه‌ی خطاب به مینسه (Ménécée) آمده است و آنجا در باب آلهه می‌گوید که آنها وجود دارند اما طبیعت آنها بدان گونه که در اعتقاد عامه است نیست. در باب مرگ هم خاطرنشان می‌کند که چون با عروض آن انسان ادراک ندارد نباید مایه‌ی نگرانی باشد. مقاله‌ی قول اخیر با تحلیل جالی که ابوعلی مسکویه در باب طرز تلقی انواع مردم از مرگ بیان می‌کند، تفاوت نظرگاه دینی و غیر دینی را در این مسئله سان می‌دهد (الهوامل والسوامل/ ۶-۷۲). برای نامه‌ی اپیکور به مینسه رک:

A. Cresson, *Epicure*, ed. presses universitaire de France/ 67.



افلاطون عن نفسه و هرمس و كبار الحكماء كاسادقلس و فيثاغورس انفسهم و هوما حكمة صاحب هذا الشريعة و جماعة من المنسلحين عن السوايب و لا يخلو الادوار عن هذه الامور (شرح حكمة الاشراق/ ۵۵۷). در اثولوجيا موضع مذکور در فوق و هم در رساله الجمع بين راى حکيم تصيف فارابى از اين قول به کلام شبه رمز تعبير شده است. رک: سخن قضى سعيد، ذيل اثولوجيا/ ۱۱۶. براى تفصيل بيشترى در باب اين تحريه عرفانى رک: سزى، ح ۲/ ۷۸۲-۷۸۰. نام افوطيس در تاريخ الحكماء فقطى جزو شارحان ارسطو ياد شده است اما سحستانى مؤلف صوان الحكمه و شهرستانى صاحب الملل و الحل از وي به عنوان مرموز الشيخ اليونانى ياد کرده اند. قاعده سيط الحقيقه در حكمة متعاليه هم مأخوذ از اوست. از جمله رک: قول سحستانى: و قال، المدع الاول الحق ليس شئ من الاشياء و هو جميع الاشياء و ليس الاشياء كلها لان الاشياء منها (صوان الحكمه/ ۱۷۴). شهرستانى: شيخ يونانى ~ ديگر افاده فرمود که مدع اولى شئى از اشياء نيست بلکه جميع اشياء از مدع اول است ~ (ترجمة الملل و الحل/ ۳۴۶). اصل قول در ناسوعات آمده است. ترجمه ناسوعات در فارسى تحت عنوان دوره آثار فلوطين به وسيله محمد حسن لطفى نشر شده است. براى تعبيرى از اين قاعده، رک: انژد پنجم، رساله دوم، شماره ۱. براى تفصيل بيشتر در باب احوال و آثار فلوطين، از جمله رک:

E. Brehier, *La Philosophie de Plotin*, 1954.

۵۲۳ - هوپاتيا Hypatia بانوى فلسفه، فيسوف نوافلاطونى، عالم نجوم و رياضى دختر تئون رياضيدان و صاحب تحقيقات در المحسطى بود. در اسکندريه به تعليم فلسفه که مورد نفرت عوام نصارا و رؤساي آنها بود پرداخت و در طى يك هيجان و موى عام که ايشان بر ضد وي ترتيب دادند بر دست عوام قطعه قطعه شد (۴۱۵م). محرک قتل او که بعدها از قديسان كليسا به شمار آمد اکنون مشهور به سن سيريل Saint- Cyril است. براى احوال وي رک: با کاروان انديشه/ ۲۹۶. در باب سختگيريهائى که نصارا در قلمرو روم بر ضد فلسفه نشان دادند مقايسه شود با: ابن السديم: و كانت الفلسفة ظاهرة فى اليونانيين والروم قبل شريعة المسيح .. فلما انتصرت الروم لمعوا مها و احرقوا بعضها ~ و مع الناس من الكلام فى شئ من الفلسفه اذ كانت بضد الشرايع السويه ~ (الفهرست/ ۳۰۲).

۵۲۴ - رساله برقلس متضمن اشکالات فلسفى در قبول حدوث عالم بوده است. در باب اين اشکالات رک: شهرستانى که از آنها تعبير به شبهات مى کند، ترجمه الملل و النحل/ ۵۹-۳۵۰. در مورد الرام يحيى النحوى به رد شبهات وي که لازمه انتصار قول اهل ديانات در حدوث عالم و در اثبات صانع بوده است، رک: صوان الحكمه/ ۲۷۶. در باب رساله يحيى النحوى در رد شبهات ابرقلس، رک: فرار از مدرسه/ ۲۳۵. در باره نقل خلاصه يك اثر اوبه عربى رک: با کاروان انديشه/ ۲۹۵ که آنجا نام کتاب به جاى کتاب الملل، اثولوجيا چاپ شده است و اصلاح آن ضرورت دارد.

۵۲۵ - براى تفصيل در اين قول و نقد آن رک: مدکور، فلسفه اسلامى، ترجمه فارسى/ ۲۰-۷.

۵۲۶ - در باره اقدام ناصر خليفه رک: فقطى، تاريخ الحكماء/ ۱۹-۳۱۷؛ مقايسه شود با: مرآة الرمان

۵۳۹/۲، ۵۷۱.

۵۲۸ و ۵۲۹ - الفرق بين الفرق ۲۱۴. قول من مدعى بطلان فلسفه برهان من دهر  
و حشر و شدد که کسی شام بران فلسفه و دهر عقل و حسب عقیده مرام و به حسب عقیده  
دنیوی نه بر حسب مسیح (رسالة بولس رسول به کولسیان ۹/۲).

۵۲۹ و ۵۳۰ - رسائل الکندی الفلسفة و دهر ۱۰۳-۱۰۵. قول من مدعى بطلان فلسفه  
داده اند، رک: با کاروان اندیشه/۸۲.

۵۳۱ و ۵۳۲ - قول من مدعى بطلان فلسفه و من شئ الموجود روحی و من شئ الموجود  
در ان الرشد و من ان يتفلسف فحسب نفسه بعلوم يتقرب عن الله و من حذر من  
و حسب نفسه ان يتقرب بنفسه عن الفلسفة و يكون ردي من مقرر شئ الله تعالى و كان الحكمة  
مصلحة فندرة شئ تعالى و انهم جاءهم رداً آخر (نوح بن، الاصح و المؤانسة ۲-۱۸۱۹)  
۵۳۳ - امر بعد طريقة اخوان تصد در سعی بری جمع من دهر و فلسفه مسی بران است که به و به  
وی آنه حوسه بد دهر و جمع عقل بعدد و قول بوسمه و فعلی هد کشف بوج (احمد و تصد  
بصوم من تند و بفسهم دعوة تجمع من حذر من فلسفه فی مبروف سرعه و (لاصح و المؤانسة ۶۲  
و). در تذکره راجع به ترجیح و حتی بر عقل مدسه شود و قول من شد و بدک قول عده سلام بادی  
امره بقی نفس احد و اسهول کان و به فراد و اسهول به مدسه فعل و شک دیک الله صدق الله  
و کذب بطن اخیک (فصل المقال، طبع گوتیه/۷).

۵۳۴ - رساله اعتقاد الحكماء، دین حکمة الاشراف، ص ۵ بری کورس ۱۲-۲۶۱. اصلاً و من حمتهم  
جماعة من اهل السفارة و شرع من مثل اعتقاد دیمون و هرمس و سفسوس و غیرهم (شرح حکمة  
الاشراق/۲۱-۲۲).

۵۳۵ - فصل المقال ۷-۱؛ مقایسه شود با: با کاروان اندیشه/۲۸-۳۰.

۵۳۶ و ۵۳۷ - بغدادی: اندی بصری عندی من دهر ان طسه بیه دهره رادفه بقولون بقد العالم و  
یسکرون الرسل و اشرايع و (الفرق بين الفرق ۱۸۸): مقایسه را مقررری، طبع بولاق ۱-۳۹۴.

۵۳۸ - دنبالة جنحودر تصوف/۲۸۷ و مقایسه شود با:

C. Nallino, «Averroes», in *Raccolta VI*/ 280.

۵۳۹ - فارابی: اذ الفلسفة حذر و مهيته انه علم الموجودات بدهی موجوده و كان هذا في  
الحكيما مبدعان للفلسفة و مشآن لاوتنه و اصوله و ما يصدر منهم في كل في هو الاصل المعتمد  
عليه لخلوه عن الشوائب و ثم [ن] كان بين قولی هذين الحكميين و خلاف له بحل الامر فيه من  
احدى ثلاث حصال: اما ان يكون الحد و غير صحيح و اما ان يكون رأى الجمع و في تفلسف هذين  
الرحلين محيف و اما ان يكون في معرفة الطيبين فيهم و تقصير (رسالة الجمع ۳-۴).

۵۴۰ و ۵۴۱ - مسعودی، النسبه ۱۶۲. درباره ایرانشهری، قول بیرونی: فما وجدت من اصحاب كتب  
لعمولات احداً قصد الحكاية المحرّدة من غير مل و لا مداهمه سوى ابی العباس الايرتهری ادله يكن



من جميع الادبيات في شئ بل متفردا بمخترع له يدعوا اليه (تحقيق ماللهند/ ۴). راجع به احوال و اقوال  
ایران شهری نیز مقایسه شود با: بیان الادبیان، باب پنجم، فرهنگ ایران زمین، ۱۳۴۱، ۱۰/۷-۳۰۶.

۵۴۲ و ۵۴۳ و ۵۴۴ - زادالمسافرین/ ۷۳ و ۷۵؛ طبقات الامم/ ۳۳.

۵۴۵ و ۵۴۶ - قفطی، تاریخ الحكماء/ ۳۷۳؛ مقایسه با قول سجستانی در باب آنها در نقل ابوحیان:  
الامتناع ۶/۲ ~ .

۵۴۷ - برای تفصیل بیشتر در این باب رک: دنبالة جستجو در تصوف/ ۲۷۷-۲۷۲.

۵۴۸ - در باب ارتباط ابن مسرّه با مکتب ابیدقلس، قفطی گوید: ابیدقلس ~ و از مشهورترین ملت  
اسلام که خود را به او منسوب می دارند محمد بن عبدالله ~ از اهل قرطبه. حرصی تمام بر فلسفه او  
داشت و پیوسته مداومت آن می نمود ~ از قرطبه به بلاد شرقی گریخت از آنکه متهم شد به زندقه ~  
پس مدتی در بلاد شرقی تردد می کرد و با ~ معتزله مباحثات می نمود. عاقبت به اندلس باز آمد و  
اظهار عبادت و پرهیزگاری پیش گرفت ~ تا در چهارم شوال سنه تسع عشرة و ثلاثمائة وفات یافت  
(ترجمة تاریخ الحكماء/ ۳۱).

۵۴۹ و ۵۵۰ - ابن حزم، الفصل ۴/ ۱۹۸؛ صوان الحكمه/ ۲۸۲.

۵۵۱ - متن قول: الميمر الاول من كتاب ارسطوطاليس الفيلسوف المسمى باليونانية اثولوجيا و هو القول  
على الربوبية ~ نقله الى العربية عبدالمسيح بن عبدالله بن ناعمة الحمصي و اصلحه لاجل المعتصم  
بالله ابويوسف يعقوب بن اسحاق الكندي (اثولوجيا/ ۲۰).

۵۵۲ - الاسكندر الافروديسي و هومن مدينة افروديسياس و قد فسر جميع كتب الحكيم على غاية ما  
امكن (صوان الحكمه/ ۲۶۱ ~). در باب مراتب عقل مقایسه شود با جرجانی: العقل الهولاني (= بالقوه)  
هو الاستعداد المحض لادراك المعقولات و هي قوة محضة خالية عن الفعل كما للاطفال ~ العقل  
بالمملكة هو علم بالضروريات و استعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات. العقل بالفعل هو ان تصير  
النظريات مخزونة عند قوة العاقله بتكرار الاكتساب ~ العقل المستفاد هو ان تحضر عنده النظريات  
التي ادركها بحيث لا تغيب عنه (التعريفات/ ۳-۱۳۲).

۵۵۳ - مقایسه شود با فارابی، رسالة في العقل/ ۳۵ ~). راجع به دو رساله فارابی در باب فلسفه  
افلاطون و تلخیص نوامیس او رک: افلاطون في الاسلام/ ۲۷-۵ و ۸۳-۳۴.

۵۵۴ - فارابی: الا ترى ان ارسطو حيث يريد ان يبين من امر النفس و العقل والربوبية كيف يجيء و  
يشوق العقول و يخرج مخرج الالفاز على شبه التشبيه ~ وذلك في كتابه المعروف باثولوجيا حيث  
يقول اني ربما خلوتُ بنفسي كثيراً و خلعت بدني فصرت كما في جوهر مجرد بلا جسم ~ فاكون  
العلم و العالم و المعلوم جميعاً ~ (الجمع بين رأيي حكيمين/ ۶-۷۵).

۵۵۵ - مع هذا در مقابل این طرز تلقی فارابی، میرداماد از تحقق این حال سخن می گوید. در رساله  
خلعة الملكوت. برای تفصیل بیشتر و مآخذ مربوط رک: دنبالة جستجو در تصوف/ ۲۴۷ و ۳۷۳؛ مقایسه  
شود با: میرداماد، قبسات، مقدمه، به اهتمام دکتر مهدی محقق و همکاران، طهران، ۱۳۵۶/ سی و



و نقل فحوای عبارت مأخوذ است از تحقیق فستوژیر در باب هرمس مثلث التعظیم، در مأخذ ذیل:

O. P. Festugière, *Revelation d'Hermes trismegiste*, II/ 230.

۵۶۴ - در باب مناقشه ابن رشد و غزالی، رک: دفتر ایام/۹-۳۳.

۵۶۵ - برای تفاوت حکمای متوغل در بحث و تأله و سایر مراتب آنها، رک: شرح حکمة الاشراق /۲۴-۲۲؛ مقایسه شود با: دنباله جستجو/۹۶-۲۹۵.

۵۶۶ - شیخ اشراق: ~ و علی هذا یبتنی قاعدة الاشراق فی النور والظلمة التي كانت طريقة حکماء الفرس مثل جاماسف و فرشاد شور و بوزرجمهرو من قبلهم وهي لیست قاعدة کفرة المجوس و الحاد مانی و ما یفنی الشربا لله تعالی (شرح حکمة الاشراق/۱۸-۱۹).

۵۶۷ - تعقید و اغلاق عمدی در تقریر مقاصد و سعی و اصرار در استعمال تعبیرات نادر و غامض در شیوه بیان میر، معروف و موضوع لطایف و حکایات است. با آنکه طرز تعبیر او در مورد قدمای حکما در ظاهر متضمن رعونت و مخالف با کسر نفس ناشی از توغل در علم و ریاضت به نظر می رسد این امر در مورد او قادح در فضیلت اخلاقی نیست، اما تقلید متأخران از نظایر این اقوال در مورد خویش، بی آنکه متضمن الزام مسئولیتی برای میر باشد، باید ظاهراً تاحدی از تقلید کلام سید ناشی باشد و البته برای آنها مجرد این تقلید اثبات فضیلت نمی کند. مع هذا انتقاد از اغلاق و تعقید بیان در نزد معاصران میر، و هم تعریض بردعاوی کسانی که با این گونه ادعاها و نمایشها خود را برتر از دیگران تلقی می کرده اند در کلام میر ابوالقاسم فندرسکی حکیم معاصر وی قابل توجه به نظر می رسد. رک: رساله صناعیه، طبع علی اکبر شهابی، مشهد، ۱۳۱۷/۳۶-۳۲ و ۷۲-۷۰. برای مأخذ احوال و اقوال میر، رک: دنباله جستجو در تصوف ایران /۷-۲۴۶ و ۳۷۳؛ مقایسه شود با مقدمه کتاب قبسات، به اهتمام مهدی محقق و همکاران، طهران، ۱۳۵۶.

۵۶۸ - بعضی اقوال صدر المتألهین در رساله عرشیه و در مقدمه اسفار، اقوال امام غزالی را در المفخذ من الضلال به خاطر می آورد. در مورد قول وی در مسئله اصالت وجود و سابقه نظر وی در این باب مقایسه شود با: فاضل تونی، الهیات/۹۶.

۵۶۹ - در باب کتاب فروریوس عبارت شیخ چنین است: وکان لهم رجل يعرف بفروریوس عمل فی العقل و المعقولات کتاباً یثنی علیه المشاؤون و هو حشف کله ~ (والحشف اردء التمر) الاشارات والتنبيهات /۲۹۵/۳. در ترجمه المبدأ و المعاد صدر المتألهین این سخن اخیر از قول شیخ بدین عبارت نقل شده است: و تمام آن کتاب حشواست (مبدأ و معاد/۱۱۷). ذکر کتاب فروریوس در کلام ابن الندیم هم هست: کتاب العقل و المعقول بنقل قدیم ~ کتاب الرد علی لخصوس فی العقل و المعقول سبع مقالات (الفهرست/۳۱۳). در ترجمه قفطی آمده است: و تصانیف وی (فروریوس) ~ کتاب الرد علی بخیوس فی العقل و المعقول، نه مقاله است به لغت سریانی/۳۵۴.

۵۷۰ - برای اجمال مفیدی در باب مکتب اصفهان، رک: فاضل تونی، الهیات /۱۰۱-۸۶؛ مقایسه شود با: دنباله جستجو در تصوف ایران /۲۶۲-۲۴۶.



571- Gobineau, Ct de , *Les Religions et Philosophes de l'Asie centrale* - 80

572- Roger Bacon, *Opus Magnas IV* - 16 Cited by W. Durant, *The Age of Faith*, Ch XXXVII

573- J. A. Hirschberger, *Short History of Western Philosophy*/ 113.

574- W. Enfield, *History of Philosophy*/ 610

۵۷۵ - یادداشت‌ها و اندیشه‌ها ۱۱۹۱-۱۲۸۱؛ مدینه شود تا. فرار از مدرسه ۱۲۶۸ و ۱۹۴-۲۰۷. معهدا قول دینیتس در تدبیرش آمده و حکمت الهی حسی هم بری قول مدافع و که از آن تعبیر به مذهب بدسی کرده‌اند رقی می‌گذارد. حکمت به تعبیر وی ادراک l'entendement ناچار اصل شر را در عالم مری قول توجه شدن می‌دهد. رده الهی به وسعت حکمت وی محدود می‌شود و حکمت ممکن است شریسی را در موردی بش از آنچه حیرت‌نمی می‌شود قضا نماید. از اینجاست که با تصدیق به وجود شر حوش‌رسی وی در مذهب بدسی تدس می‌یابد و قول خود وی به ادعای مخالفانش منجر می‌شود.

قول امیل بوترو در این مورد قابل نقل است که می‌گوید:

Sa doctrine est une etape dans l'evolution qui devait conduire à Schopenhauer.

(E. Boutroux, *La Philosophie Allemande au XVIIIe siècle*, 1984/ 167 )

۵۷۶ - نظیر قول هیوم را مؤلف *تنصرة العوام* به ضرار بن عمرو (تنصرة/ ۵۷) و صاحب *الفرق بين الفرق* به هشام بن حکم و نظام (الفرق بين الفرق/ ۷۹ و ۸۴) منسوب می‌دارند، و شهرستانی هم آن را از نظام نقل می‌کند (الملل والنحل، ترجمه/ ۴۴). نفی وجود جوهر در نزد جاب استوارت میل مبی بر عدم احتیاج به تصور و فرض آن است. وی حاضر نشان می‌دازد که همدوا می‌پنداشته‌اند زمین باید بر پشت فیل قرار داشته باشد در صورتی که زمین حاجت به حامل ندارد. همچنین بعضی حکما گفته‌اند اعراض باید وارد بر حواهر باشد و واقع آن است که احتیاج به چنان تصویری نیست.

۵۷۷ و ۵۷۸ - با کاروان اندیشه/ ۳۳۰. برای اقوال کانت در باب نقد عقل عملی، رک: *میر حکمت در اروپا* ۲/ ۲۹۱-۲۷۰. در باب فلاسفه رمانتیک آلمان، رک: با کاروان اندیشه/ ۳۴۰-۳۳۱.

579- A. Passmore, *Hundred Years of Philosophy* /38

580- E. Renan, L'Inexorable phrase de M. Littré: Quelque recherche qu'on ait fait, un miracle ne s'est produit là où il pourrait être observé et constaté ~ est un bloc qu'on ne remuera point. (*Souvenir d'enfance*/ 282- 3.)

۵۸۱ - برای اجمالی از اقوال گویو، رک: با کاروان اندیشه/ ۳-۳۶۲، که نام کتابش به جای بیدینی آینده، بدبینی آینده چاپ شده است.



582- J. Hirschberger, op. cit./ 167.

۵۸۳ و ۵۸۴ - نظیر قول فروید که در کتاب آینده یک پندار، دین را نوعی وسواس ناشی از بیماری عصبی می‌خواند، به صورتی دیگر از مخالفان صوفیه که اقوال آنها را ناشی از سوء مزاج می‌دانسته‌اند نقل است. رک: التمهید فی شرح قواعد التوحید / ۲۴-۲۵. در مورد قول فروید مقایسه شود با: امیرحسین آریان‌پور، فرویدبسم با اشاراتی به ادبیات و عرفان / ۲۸۷-۲۹۰. قوی که دین را مجموعه‌یی از وسواسها و مانع از اعمال آزاد قوای انسانی می‌داند از رناک نقل است، و آنکه آن را عبارت از ارتباط با امر مقدس می‌داند از دورکهم و اصحاب او. در باب این دو قول رک:

F. Challaye, *Histoire des religions*/ 260- 61.

ویلیام جیمس در کتاب انواع نحارب دینی، شواهدی از احوال قانندان و بانیان شرایع و مذاهب تقریر می‌کند که به اعتقاد وی تأمل در آنها حاکی از نکته‌یی است که وی آن را بدین عبارت بیان می‌کند:

No Doubt a religious life exclusively pursued, ed does tend to make the person exceptional and excentric. (W. James, *Varieties of Religious Experience*/ 24.)

۵۸۵ و ۵۸۶ - برای بحثی در باب عرفان میحی، رک: دفتر ایام / ۴۷-۳۲۳. در باب بعضی از صورتهای عرفان رایج در نزد اقوام مختلف از جمله رک: جستجو در تصوف ایران / ۱-۲۹.  
۵۸۷ - برای توجیه این گونه اقوال، رک: لاهیجی، شرح گلشن راز / ۳۶۸: مقایسه شود با: ابونصر السراج، اللمع فی التصوف / ۴۵۳ ~ و ۴۷۲ ~.

588- Sidney Spencer, *Mysticism in World Religion*/ 299.

۵۸۹ - در باب سابقه زهد نزد صحابه، رک: دکتر قاسم غنی، تاریخ تصوف در اسلام / ۲۶-۱۰. مع هذا بعضی زهاد این عصر پشمینه پوشی را با نظر موافق تلقی نمی‌کرده‌اند (ارزش میراث صوفیه / ۴۳-۴۰).  
۵۹۰ - بیرونی: السوفیه وهم الحكماء فان سوف بالیونانیة الحکمه و بها سمی الفیلسوف پیلاسوپا، ای محب الحکمه و لما ذهب فی الاسلام قول الی قریب من رأیهم سموا باسمهم ولم يعرف اللقب بعضهم فنسبهم للتوکل الی الصفة و انهم اصحابها فی عصر النبی صلی الله علیه و سلم ثم صنف بعد ذلك و صیر من صوف التیوس. و عدل ابو الفتح البستی عن ذلك احسن عدول فی قوله:

تنازع الناس فی الصوفی و اختلفوا      قدماً و ظنوه مشتقاً من الصوف  
ولست انحل هذا الاسم غیر فتی      صافی فصوفی حتی لقب الصوفی

(تحقیق ماللهند، طبع زاحاثو. ۱۶). در باب وجوه مختلف دیگر که در باب اشتقاق لفظ ذکر شده است، رک: جلال همائی، مقدمه مصباح الهدایه / ۸۲-۶۳: مقایسه شود نیز با: ارزش میراث صوفیه / ۲۵۹.

۵۹۱ و ۵۹۲ - رک: ابونصر سراج، اللمع فی التصوف / ۳-۴۷۲: مقایسه شود با: مثنوی / ۴-۲۱۰۲ ~. در باب احوال بایزید در مثنوی مقایسه شود با: بحر در کوزه / ۱۴۳-۱۴۰.

۵۹۳ و ۵۹۴ - در ردّ حریف سخن جامع مدّسه شود در حسنود در تصوف ۱۵۰ در ردّ وحد، رک  
 و صرّ شرح و فی له ان وحد مکشف عن حق و قول بعض مشایخ وحد وحد، وحد مک وحد و...  
 کل وحد وحد و... کس وحد وحد و... یکی وحد شد  
 و... کتب التلخیص ۳۸۶. در ردّ معنی فرد، رک. و صرّ شرح کلام شمس در معنی  
 وحد (التلخیص ۵۰) مدّسه شود در فصولی، شرح فصوص الحکم ۱۳۵، که معنی «فرد» در ردّ و...  
 مصمم مصمم و... همچنین رک. عین و... شرح شارح الشارح  
 ۲۷۰۱.

۵۹۵ - مصموم مصوم و... در ردّ و... سند هده هده حمد رحمه الله بوحده فرد  
 مدّسه من الحدوث (الرساله القشریه ۳). اشتمال کلام حمد به شارب به بر شهرت و صحت به این طور  
 تقریر. عطار: و اول کسی که علم شارب بشر کرد و بود (تذکره الاولیاء ۶۲). در ردّ بعضی  
 مقالات وی که به وجه دیگر تعبیرش تفاوت می‌کرد، رک: حسنود در تصوف/۱۱۹.  
 ۵۹۶ و ۵۹۷ - حسنود در تصوف ایران/۱۰۰؛ ایضاً همان مأخذ/۸۵-۱۰۳.

۵۹۸ - ادعای تأثیر مسیحیت بدان گونه که بعضی محققان مسیحی در اروپا عنوان کرده بد مدّسی  
 ندارد. برای تقریر بر ادعای که مسی بر محدود شدت صحت و در مورد عرسی شمس و سایر صوفیه  
 صادق نیست رک:

Miguel Asín Palacios, *La Espiritualidad de Algazel y su sentido Cristiano*, 3 vol. Madrid, 1934-40.

۵۹۹ - تفحات الانس/۴۹۱-۴۸۳.

۶۰۰ و ۶۰۱ - البته اثر وی منحصر به عرف و تصوف نیست و شامل تعداد زیادی کتب و رساله  
 است. فهرستی که خود و بدون قصد استقصا به دست داده است شامل ۲۱۹ عنوان است، آنچه  
 بروکنند از این حمده یاد می‌کند بیش از ۲۳۹ عنوان نیست و آنچه در تحقیق عثمان یحیی آمده است  
 به احتمال قوی متضمن تکرار اثر واحد تحت دو عنوان مختلف هم هست. مع هذا جامعیت و دقت آن  
 قابل ملاحظه است. در باره تأثیر و نفوذ ابن عربی در ادبیات متصوفه، از حمده رک: دسالة  
 حسنود ۱۵۷-۱۱۹. برای شرح جامع موجز و بسیار مفیدی در ردّ وی رک: مقاله منتع احمد آتس در  
 دایرة المعارف اسلام به زبان ترکی که آنچه در (2) EI نقل شده است موحراً آن است:

Ahmed Ates, «Muhyi- a Din», *Islam Ansiklopedisi*, 85/ 533- 555.

۶۰۲ - از حمده: صفحات/۵۴۸-۵۵۴؛ مقایسه با احوال شیخ ابوالسعود، همان مأخذ ۲۷-۵۲۵؛ احوال  
 شیخ ابومدین، همان مأخذ/۵۲۷-۲۹.

همچنین رک: ارزش میراث صوفیه/۱۱۷-۱۱۶.

603, 604- R. A. Nicholson, *The Mathnavi of Jalaluddin Rumi*, Translation, vol 1, Introduction/ 13, 16.

605- H. Ritter, «Die Mevlanafeier in Konya ~ », in *Oriens*, 1962, 15/ 249- 270.

۶۰۶ - گلستان: باب دوم، حکایت ۲۵ در باب ارتباط سلاسل و خواق با نظامات مدرسه و انحطاط آن، رک:

A. H. Zarrinkoob, *Persian Sufism in its Historical Perspective*/ 159- 161.

۶۰۷ - مثنوی ۳۴۶/۵، مقایسه شود با سرنی ۶۹۸۷۰۰/۲.

۶۰۸ - برای تفصیل در احوال قدمای ملامتیه و منهوم اخلاص در نزد آنها، رک: جستجو در تصوف/ ۳۳۵ و مابعد.

۶۰۹ - در باب قلندریه و احوال و اخبار آنها، رک: دکتر حمید زرین کوب، «معرفی یک نسخه خطی در باب قلندریان، مجله دانشکده ادبیات مشهد، ۳/۱۳۵۳؛ قلندرنامه خطیب فارسی، به کوشش دکتر حمید زرین کوب، طهران، ۱۳۶۳.

۶۱۰ - جستجو در تصوف/ ۲۳۶؛ شرح تصوف/ ۱۵۲/۲.

۶۱۱ - هر چند سابقه این عرفان به دوره ماقبل مسیح می‌رسد، کمال آن در نزد یهود اسپانیا و تا حدی تحت تأثیر حکمت و عرفان اسلامی به وجود آمده است. در عرفان خسیدیم هم تأثیر عقاید غیر یهودی پیداست. رک:

V. Vezzani, *Le Mysticisme dans le monde*/ 108.

612- Sidney Spencer, op. cit./ 170.

613- Abelson, *Jewish Mysticism*, 1913/ 7.

614, 615- Vezzani, op. cit./ 99- 100, 125.

۶۱۶ - برای سابقه حیات رهبانی و تحول آن در طی قرون رک:

Virgilius Ferm, *An Encyclopedia of Religion*/ 503.

617- Sidney Spencer, op. cit./ 225.

618- C. Butler, *Western Mysticism*/ 189.

619- Sidney Spencer, op. cit./ 234.

620- E. Gilson, *Philosophie au moyen age*/ 297- 8.

۶۲۱ - دفتر ایام / ۳۵۰-۳۲۳.

622- Vezzani, op. cit./ 100.

۶۲۳ و ۶۲۴ - نفحات الانس / ۳۴-۶۱۵؛ مقایسه شود با قول ابن عربی در فتوحات، هم به نقل جامی: و کلّ مانذکره من هؤلاء الرجال باسم الرجال فقد يكون منهم النساء (نفحات/ ۶۱۵). شمرانی هم تعدادی از آنها را در طبقات ذکر کرده است. ذکر تعدادی از آنها هم در خیرات حسان/ تألیف اعتماد السلطنه، طبع طهران، ۱۳۰۴ ق هست. در باب بعضی از این گونه زنان در حوزه دیانت مسیحی



غربی، رک:

J. Chapman, «Mysticism», in *ERE*, 9/ 97- 100.

۶۲۵ - در باب وجود چنین فرقه‌یی که خالی از استبعاد نیست مقایسه شود با:

M. Eliade, *Histoire des Croyance* - , 2/ 287- 8.

626- Festugiere, *Revelation d'Hermès Trismegiste* 1/ 428, 4/ 199

۶۲۷ - نمونه‌یی از اقوال شیع در باب اوست قول قهت‌الدین شیرازی: هرمس الهامه مصری معروف ادریس السی. شرح حکمة الاشراق ۱۷: مدیسه با شرح قول شیع: جمعة من اهل سحارة و الشرع: مثل آغا‌دیمون ای شیت بن آدم و هرمس ای ادریس السی و افسوس ی حادده هرمس و نمیده الدی هو ابوالحکماء و لاطاء: ایضاً همان متحد ۲۲-۲۱. قول قهتانی. در ذکر ادریس السی: ~ فرقه‌یی برآید که آن حضرت ~ در شهر صف ر بلاد مصر متولد شد و روی به هرمس الهامه تعبیر می‌نماید گویند هرمس معرفت ارمیس است به لغت یونانی علم است کوکب عطارد را و گروهی دیگر می‌گویند اسم او به یونانی طرمیس (-طریسمحیس؟) است و به عربی حشوح و معرفت آن اخوخ ~ و همین گروه گویند معلم و استاد آن حضرت غوث‌دیمون هم داشت و بعضی گفتند اغثادیمون ~ و تفسیر غوث‌دیمون به عربی السعید الحد است یعنی بیکخت (ترجمة فاریح الحکماء/ ۷-۸): مقایسه شود با: ابن عربی: الاقدمون من لیواییس برعمون آن اخوخ هو هرمس ویلقب طریسمیطیس ای الثلاثی التعلیم (=التعطیم) ~ والعرب تسمیه ادریس (نارح مختصر الدول/ ۷). نیز مقایسه شود با قول مؤلف طرائق الحقایق: اول معلم حکمت عدیمون است یعنی شیت بن آدم هة الله (ع) که از پدر بزرگوارش فرا گرفته ~ هرمس حکیم واضع هیئت و نجوم و مستخرج قوانین حسابیه بوده و او ادریس (ع) است ~ خلاصه از معلمین قرون اولی اخوخ است که ادریس علی نبیا وآله و علیه السلام باشد و او را هرمس و عطارد هم می‌گویند به چهار واسطه به شیت (ع) می‌رسد (طرائق، ح ۱/ ۱۷۴).

۶۲۸ - طرائق: و از معارف حکما بل ابیا جناب آغا‌دیمون یعنی لقمان است (ح ۱/ ۱۷۶) و این قول در روایات مشهور نیست. لقمان بنابر مشهور با داود معاصر بوده است. زمخشری: کان قاضیا فی بنی اسرائیل و اکثر الاقاویل انه کان حکیما و لم یکن نبیا ~ (الکشاف ۳/ ۴۹۳). در باب لقمان، رک: از چیزهای دیگر/ ۷۵-۹۰.

۶۲۹ - در باب هرمس و نوشته‌های هرمی، رک: دکتر مید حسین نصر، محلة داشکده ادبیات تهران، ۱۳۴۱/ ۱۴۵ ~.

۶۳۰ - مشاهدة نور و تجلی آن (= Photisme) در انواع صورتهای عرفان جلوه دارد و غالباً اهل مکاشفه از مسلمین و غیرمسلمین از تجربه آن سخن گفته‌اند. در بین نمونه اقوال مسلمین، از جمله رک: نسفی، اسان کامل، رساله بیست و یکم/ ۲۸۶ ~ و ۲۹۰ ~: مرصاد العباد، باب سوم، فصل هفدهم/ ۲۹۹ ~: شرح گلشن راز/ ۹۲ ~ در باب غیرمسلمین و تجربه انوار مقایسه شود با:



H. Serouya, *Le Mysticisme*, 1956/ 22.

۶۳۱ - مثل آنکه در بعضی رسالات گرایش به توحید هست، در بعضی دیگر گرایش به ثنویت، در برخی لحن کلام آمیخته به بدبینی است، در بعضی فکر خوش بینی غلبه دارد. مقایسه شود نیز با:  
Duchesn- Guillemin, *Ormazd- Ahriman*/ 105.

632- Festugière, op. cit. II/ 64.

633- Gilson, op. cit./ 34.

634- Reinach, *Orpheus*/ 567.

635- A. S. Peake, «Basilides, Basilidians», in *ERE*. 2/ 432.

636- M. Eliade, op. cit. 2/ 356.

637- Duchesn- Guillemin, op. cit./ 105.

۶۳۸ - برای اطلاعات اجمالی در این باب و بعضی مآخذ دیگر، رک: همین یادداشتها، شماره ۲۸۹ - جهت بعضی تفصیلات مفید دیگر در باب مندرجات این اسناد، از جمله رک:

J. M. Robinson, *The Nag Hammadi Library*, New York, 1977.

۶۳۹ - نغمه مروارید در رساله اعمال توماس منقول است. ترجمه‌یی از آن را تحت عنوان *جامه فخر* در جای دیگر به دست داده‌ام (ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم / ۸۸-۲۸۴). منظومه متضمن تقریر مفهوم «منجی نجات یافته» است که به دلالت مبشر الهی از اسارت ماده رهایی می‌یابد. در باب منشأ ایرانی آن رک:

Reizenstein, *Das Iranische Erlösungsmysterium*, 1921/ 72 seq.

۶۴۰ - در باب روایات راجع به شمعون، رک یادداشت شماره ۲۹۰ | همچنین مقایسه شود با:

Grant, *Gnosticism and Ealy Christianity*/ 70 seq.

معهدا این نکته که شمعون موسوم به جادوگر همان شخص مذکور در اعمال رسولان باشد محل بحث است. رک:

H. Jonas, *The Gnostic Religion*/ 103.

641- Harnack, *History of Dogma*, I/ 226.

۶۴۲ - در نزد مندائیان (= صبی‌ها) هم که یک فرقه گنوسی محسوب‌اند عالم مادی آفریده آدم قدمون محسوب است. مقایسه شود با:

Sidney Spencer, op. cit./ 150.

643- Duchesn- Guillemin, op. cit./ 114.

۶۴۴ - معهدا شباهت بین بعضی اقوال وی با آراء فلوطین مبنی بر هیچ گونه ارتباط مع الواسطه یا بلاواسطه بین فلوطین با فیلون نیست. مقایسه شود با:

W. R. Inge, *The Philosophy of Platinus*, 1948, I/ 97.

645- Festugière, op. cit./ 257

۶۴۶- آمونوس مدعی بود همه دانشمندان و ریاضه‌ها می‌دانستند که این همه تفکر کرده‌ها در فلسفه و بزرگیهای تعلیم نوافلاطونیان شد. رک:

Charles Werner, *Philosophie Grecque*/ 199.

۶۴۷- در باب آمونیاک ساکاس رک:

Zeller, ed., *Die Philosophie der Griechen*, III, 2/ 500 seq.

648- Puech, *En quête de la gnose*, I/ 161, note I.

۶۴۹- مدینه شود و سحری، صوان الکمه ۱۶۴: همچنین رک همین رد شده، شماره ۵۲۲.  
۶۵۰- از این حمده است فی المثل قول به «طبع زده» که شیع و معتزله حکمت شرقی مدعیان آن بودند. تفصیل آن در غایة الحکیمه محریضی است و صدر مذهب همین حمده در سوره الریونیه رک: سخن می‌گوید. در تعبیر هرمس طبع زده قدرت و حقیقت معنوی است که روح بعد از هبوط در عالم جسمانی همواره مشتاق برگشت و اتصال بدان است. مورد احد از تفاسیر هرمسی در حکمت اشراقی منحصر به این نیست: در این باب و در باب رابطه نظریه «طبع زده» با آریس مردیه.

رک:

H. Corbin, *Histoire de la Philosophie islamique*, 1964/ 179- 183

۶۵۱- هر چند این تسامح ظاهراً تا آن حد هم نبود که به قول شایر کشیش پرتعللی در روی را از صفة اسلامی حلی شدن داده باشد. برای تفصیل در باب این دعوی، و تحقیق در احوال وی مدینه شود با:

V. A. Smith, *Akbar*, oxford, 1919.

۶۵۲- میررعداته افندی: وله ایضاً شرح کتاب المهاره من کتب حکماء هند و اندلسیه - (رباعی العلماء/ ۵۰). اما اسناد قندری و گرایش به آذرکیوان، و همچنین آنچه از وی در باب احتساب از دیح حیوان مقول است مبنی بر اساس درستی نیست و در کلام خود او اشاراتی هست که معایر با این استدلال است. از حمده رک: رساله صاعیه/ - (نقد قندران) ۱ و ۶ (شامل البرم زحر و قتل در حق بطلان) و ۱۶ (در الزام عبادات شرایع).

۶۵۳- در باب آذرکیوان و آثار منسوب به آذرکیوانیه، رک: پورداود، فرهنگ ایران باستان / ۳۴-۳۲۹: مقایسه شود با: دکتر محمد معین، «آذر کیوان و پیروان او»، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، شماره ۳۰، سال چهارم (۱۳۳۶) / ۴۲-۲۵، که با وجود توجه به تمام دلایل، در اسناد جعل به این آثار اظهار تردید می‌کند.

۶۵۴- درباره بابارتین، رک: حواشی علامه محمد قزوینی بر شدالارار/ ۲۳۱-۲۳۰.

۶۵۵- نهضت تئوسوفی theosophy در هند به وسیله حانم بلاواتسکی به وجود آمد، دیگران آن

را در امریکا و اروپا ترویج کردند. در آلمان منجر به پیدایش مکتب دیگری به نام انتروپوسوفی anthroposophy شد که رودلف اشتاینر به وجود آورد. مکتب تنوسوفی هم مثل طریق صوفیه توجه به مراقبت نفس را الزام می‌کرد و در حقیقت پیوندی بین آراء عرفانی شرق و غرب محسوب می‌شد. برای تفصیل بیشتر رک:

G. G. Atkin, *Modern Religious Cult and Movement*, 1923.

۶۵۶ - چسترتون نویسنده معاصر انگلیسی (وفات ۱۹۳۶) به نحوجالبی که خاص طرز بیان اوست خاطرنشان می‌کند که عرفان mysticism از مه و ابهام آغاز می‌شود، حول وجود «من» می‌گردد و به تفرقه و اختلاف می‌انجامد. مقایسه شود با:

A. Bullock- O. Stallybrass (ed.), *Fontana Dictionary of Modern Thought*, 1977/ 406.

۶۵۷ - برای شمه‌یی از آنچه در نقد مقالات صوفیه گفته‌اند رک: ارزش میراث صوفیه / ۱۷۸-۱۵۱؛ دنباله جستجو / ۹-۳۹.

658- A. H. Zarrinkoob, *Persian Sufism in its Historical Background*/ 210.

۶۵۹ و ۶۶۰ و ۶۶۱ - رنه گروسه، امپراطوری صحراوردان، ترجمه عبدالحسین میکده / ۴-۱۲۳. نمایشنامه دون کارلوس اثر فریدریش شیلر شاعر معروف آلمان تصویری از این احوال و این ماجراست، که البته عنصر تاریخی و واقعی آن بسیار نیست. در مورد تربیت اخلاقی در ادیان، مقایسه شود با قول متکلمان، از جمله علامه حلی و خواجه نصیر: العفة حصة لاشتمالها علی فواید کمعاضة العقل فیما یدلّ علیه ~ و استفادة الحسن و القبح ~ و تکمیل اشخاصه (ای النوع الانسانی) بحسب استعداداتهم المختلفه و تعلیمهم الصنائع الخفية و الاخلاق و السياسات ~ (کشف المراد / ۲۱۵).  
۶۶۲ - حدیث «بعثت لاتمم مکارم الاخلاق»: ترک الاطّباب فی شرح الشهاب / ۶۵۰. ایضاً: «بعثت بمکارم الاخلاق»: اللمع فی التصوف، مصر ۱۹۶۰ / ۱۳۲. ~ ذکره الحافظ البیهقی بلفظ: انما بعثت لاتمم صالح الاخلاق ~ (تخریج الحدیث، ذیل اللمع / ۵۷۰). از توافق این مکارم اخلاق با آنچه رسول خدا را به حکم کریمه: لقد کان لکم فی رسول الله اسوة حسنة (الاحزاب / ۲۱) سرمشق رفتار می‌سازد، اهمیت صالح اعمال و مکارم اخلاق در اسلام مستفاد می‌شود و پیداست که مسئله التزام دین و اخلاق اساس قرآنی دارد. لأن عائشة رضی الله عنها مثلت عن خلق رسول الله علیه الصلاة و السلام فقالت: کان خلقه القرآن، تعنی موافقة القرآن (اللمع / ۱۳۳)؛ مقایسه شود با همین یادداشتها شماره ۳۲۲.

۶۶۳ - اخلاق ناصری، مجتبی مینوی / ۶۴.

۶۶۴ - زمخشری: عن الحسن ان المؤمن لا تراه الا لاثماً نفسه وإن الکافر یمضی قدماً لایعاتب نفسه (الکشاف / ۴-۶۵۹).

۶۶۵ - مقایسه شود با: پورداود، یسنا، ج ۲ / ۱۶۶-۱۵۸.

۶۶۶- برای تفصیل بیشتر در باب پندیس حقه بر وفق روش کتاب شایع در بین مسلمانان، رک الفهرست، طبع مجدد/ ۷-۲۳؛ مقایسه شود در مورد «دبیره»، فرهنگ ایران دستان ۱۰۷-۱۱۷.

667, 668- E. Curtius, op. cit./ 302- 48; 310.

۶۶۹ و ۶۷۰- الفهرست/ ۳۰؛ ایضاً/ ۴۱-۳۷.

۶۷۱- الفخر الرازی، التفسیر الکبیر ۲۱/۳-۸۱.

۶۷۲- مثل سوحسب واتسع او، رک: زمخشری، الکشاف ۲/۷۴۳. در تفسیر بن حدیث و غنه بن ابی مفضل: الرازی، التفسیر الکبیر ۲۱/۸۲. در هر حال تفسیر یهود مدینه موجب طرح سؤال شده است (مدی، کشف الاسرار ۵/۷۳۴)؛ مقایسه شود در: قصص الانساء بشوری ۳۳۲.

۶۷۳- تاریخ بلعی، طبع و تصحیح ملک الشعراء بهار- پروین گدردی ۹۹-۹۹.

۶۷۴- برای اقوال دیگر، رک: زمخشری، الکشاف ۴/۳۱-۷۳۰.

۶۷۵- زمخشری: ان السورة وردت فی تثبیت المؤمنین و تصبیرهم علی ادی اهل المکة و تدکیرهم بما جرى علی من تقدمهم من التعذیب علی الايمان (الکشاف ۴/۷۳۰).

۶۷۶- الفخر الرازی: التفسیر الکبیر ۲۱/۸۲؛ مقایسه شود با اقوال دیگر که رقیه را نام کوه یا قریه‌یی که عار در آن واقع بود، و یا دم سگ اصحاب کهف می‌شمرد (کشف الاسرار ۵/۶۴۲). در مورد قصه محزون عار، رک: کشف الاسرار ۵/۴۶-۶۴۴؛ مقایسه شود با شکل روایت در قول محرراری که آنها را هم با قصه اصحاب الرقیم مربوط می‌دارد (التفسیر الکبیر ۲۱/۷-۸۶).

677- F. Challaye: Ainsi la critique historique etablit que la Bible n'est pas essentiellement differente des textes sacrés — . Comme ceux-ci, elle est l'oeuvre humaine ~ (Petite histoire des grandes religions/ 148.)

۶۷۸ و ۶۷۹ و ۶۸۰- ویل دورانت، عصر ایمان، ترجمه ابوالقاسم طاهری ۳/۳۲؛ ایضاً همانجا/ ۱۱. برای تفصیل بیشتر در باب تلمود و مدراش، رک:

H. L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 1945.

۶۸۱- ابن عبری: و لسلیمان کتاب فی الغزل و مراودة النساء یسمى شیرت شیرین ای مدحة المدایع ظاهره ینبئ انه یغازل فیہ ابنة فرعون السمراء و تغارله. والعلماء متا اولوه فقالوا ان العاشقه النفس الناطقة التي حال حسنھا بالشوائب البدنیة و معشوقھا باریھا المعشوق لذاته من ذاته و من المبتهجين به (تاریخ مختصر الدول ۳۳).

۶۸۲- ۶۸۳- در باب داستان آحیقر، رک: تاریخ مردم ایران، ج ۱/۷-۲۲۶. در باره یسوع بن میراخ، رک: قاموس کتاب مقدس/ ۹۵۱. کتاب حکمت ابن میراخ در مجموعه عهدین موسوم به کتاب مقدس که به وسیله انجمن پخش کتب مقدسه در بین ملل مختلفه نشر شده است موجود نیست عبارت مذکور در متن در ترجمه‌یی از کتاب مقدس که در مادرید منتشر شده است چنین است:



No ha lugar a decir: «¿Qué es esto, para qué esto?» Todas las cosas fueron creadas para sus fines. (*Ecclesiastico*, 39/ 20. in *Sagra Biblia*. Madrid, 1979/ 925.)

684- Montet, *Histoire de la Bible*, 1927/ 154- 6.

685- Virgilius Ferm, op. cit./ 415.

686- *The Bhagvad Gita*, tr. by Juan Mascero/ 45- 7.

687- T. W. Davids, «Dialogues of the Buddha», in *Sacred Books of the Buddhists*, 1923, III/ 108.

688- I. Goldzieher, *Dogme et loi*/ 14 seq.

689- C. Williams, «Conscience», in *New Catholic Encyclopedia*, vol IV/ 119.

690- H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, No. 297.

۶۹۱ - برای تفصیل بیشتر در باب توجه بولس به وجدان اخلاقی، مقایسه شود:

Bauer, *Encyclopedia of Biblical Theology*, I/ 131- 34.

692- Michel Displand, «Conscience», in M. Eliade, *Enc. of Reli.*, 1978, vol. IV/ 45- 52.

۶۹۳ - در باب مفهوم آزادی وجدان و ضرورت و حدود آن، از جمله رک:

E. D'Arcy, *Conscience and its Right to Freedom*, New York, 1962.

694- Balmes, *El Protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilizacion Europa*, Barcelona, Cap. 34- 35.

695- Jose Ferrater, *Diccionario de filosofía*, Buenos- Arios, tomo II/ 803- 805. cf. *New Catholic Encyclopedia*, vol. 14/ 19- 23.

۶۹۶ و ۶۹۷ - بلاذری، فتوح البلدان/ ۷۷-۷۵؛ سیرت رسول الله: وانک مستقدم علی قوم من اهل الکتاب یسألونک ما مفتاح الجنة فقل شهادة ان لا اله الا الله وحده لا شریک له (۱۰۴۶/۲).

۶۹۸ - قول وی یادآور سخن مأمون خلیفه عباسی است که به روایت خطیب بغدادی تأکید می‌کرد که غلبه بر خصم باید به حجت باشد نه به قدرت تا با زوال قدرت آن غلبه نیز باطل نشود (خاندان نوبختی/ ۳۲). به نقل از تاریخ بغداد (۱۸۶/۱۵). کلام مارتین لوتر به این عبارت نقل شده است:

Man sollte die Kätzer mit schriften, nicht mit Feuer uberwenden. M. Luther.

در باب لسینگ، رک: نقد ادبی/ ۲-۴۲۱-۴۱۸.

۶۹۹ - برای تفصیل رک: شاهنامه فردوسی، طبع مسکو، ج ۷/ ۱۷-۱۴. آیا در قصه مولانا راجع به اختلاف در لفظ انگور هم، تنازعی که میان چهار کس واقع می‌شود، در تعداد متنازعان به طور رمزی اشارتی به همین ادیان چهارگانه وجود ندارد؟ برای بحث بیشتر در باب قصه اخیر، رک: بحر در کوزه/ فهرست.

700- M. Gorce- R. Mortier, *Histoire generale des religions*, Quillet edit. I/ 1302 seq.

701- H. P. Rosenberg, "The Jewish People in the Middle Ages", in *Encyclopedia of Religion*, I/ 370.  
 ۷۰۲- به رسم اهدای تخم مرغ به کودکان در رباعی ذیل نیز اشارتی هست:  
 عیدست و به دست آن نگار سرمست      ببینید اگر بیضه رنگینی هست  
 آن بیضه رنگین دل خونین من است      طفل است و به رسم عیدی آورده به دست  
 بر این عید پرستی را آتش بود و برای و مقدس است که در خانه بر آید و در آن روز یک قطعه نان  
 آب / ... همچنین:

Bauer, *Encyclopedia of Religion*, I/ 370.

۷۰۳- به رسم اهدای تخم مرغ به کودکان در رباعی ذیل نیز اشارتی هست:

عیدست و به دست آن نگار سرمست      ببینید اگر بیضه رنگینی هست  
 آن بیضه رنگین دل خونین من است      طفل است و به رسم عیدی آورده به دست

بر این عید پرستی را آتش بود و برای و مقدس است که در خانه بر آید و در آن روز یک قطعه نان  
 آب / ... همچنین:

A. H. Zarrinkoub, "Le Combat du jour et de la nuit", in *Courrier de l'Unesco*, Janvier 1990.

704- La Festividad del sacrificio del caballo era uno de los sacrificios mas antiguos de la India. Durante el mismo se cometian toda clase de obscenidades de palabra y de obra ~  
 ( *Encyclopedia universal ilustrada*, Madrid, tomo 23/ 1250 )

این رسم، که در ریگ و دهم به دست آمده است، شاید همان قدح سیر و همرد است که هندوستان را جشن بزرگ  
 Mahakaratu نامی می‌کند. برای تفصیل بیشتر رک گندره در ذیقه معروف هینیگس ۱۶۱۲ - ۱۶۰.

۷۰۵- تردید در ویدیه هندی قرآن و تقریر آنکه از این اعمال حرکت که هند را میر به بد حصی  
 عید نامی شود حتی برد هندوستان رسانی هم سابقه دارد. منصومه معروف رامید در این بکه که  
 آنچه به یک برهمن به پدر و هدیه می‌دهد نباید به پدرش بدرکنده برسد تردید آمیخته را نکر نشان  
 می‌دهد. مقایسه شود با:

W. Durant, *Our Oriental Heritage*/ 417.

۷۰۶- تعریف و لاطون به بکه آیه را بر این هدی سودی عید می‌شود ( و سحر ۱۴ ) متضمن  
 کنایه بی به منفعت طلبی کاهنان قوم است اما قول ابوالعلاء المعری هم:

افيقوا افيقوا يا غواة فانما      دياناتكم مكر من القدماء  
 ارادوا بها جمع الحطام و ادركوا      و ماتوا و دامت سنة اللوماء

بیشتر. رسوا طر مسخره حکی به نظر می‌رسد. طعن و تیر در دست که هند و ایران به هر یک کیش عصر  
 خودوی برمی‌گردد:

Nos prêtres ne sont point ce qu'un vain peuple pense/ Notre Crédulité fait toute leur science. (Voltaire, oedipe, Acte IV, Scene I.)

۷۰۷ - اهرق جرعہ کہ از این بیت شاعر عرب مأخوذ است:

شربنا و اهرقنا علی الارض جرعةً و للارض من کأس الکرام نصیب

صورتی از رسم کهنه‌یی است که اهداء جرعه‌یی از شراب را به خاک الزام می‌کرده است. در بین اقوام سامی این اهداء اختصاص به شراب نداشته است و در تورات هم بدان اشارت هست (پیدایش ۱۴/۳۵). مقایسه با یادداشت ۱۷۰. در باب شیوع رسم در نزد اقوام قدیم هند و اروپایی رک:

E. Benvenist, *Vocabulaire des institutions indo-europeennes*, II/ 220- 221.

708- M. Eliade, *Histoire des Croyances etc.* I/ 242

709- Idem, *Traité d'histoire des religions*/ 182 ff.

۷۱۰ - برای تفصیل بیشتر در باب مراسم و اساطیر تموز، رک:

T. G. Pinches, «Tammuz», in Hasting's ERE, 12/ 187- 191.

711- J. Frazer, *Golden Bough*/ 426 seq.

۷۱۲ - پریاپوس Priapos خدای باروری باغ و گلّه بود که فالوس Phallus اندام نرینه مظهر آن محسوب می‌شد، از این رو تصویر او با این اندام بر روی اشیا و طرفها نقش می‌شد و مجسمه‌اش در مدخل باغها یا جلوی خانه به عنوان تفأل باروری نصب می‌گشت. تلقی از فالوس به مثابه مظهر آلهه باروری در مراسم نیایش پان، دیونیسوس و دمتر هم رایج بود. نیایش پریاپوس از آسیای صغیر به یونان و ایتالیا راه یافت. از اشعار هزل آمیز و غالباً رکیک که در این مراسم یا به مناسبت تصویر یا بنای مربوط به پریاپوس در باره او سروده می‌شد و پریاپا Priapas نام داشت قطعاتی چند به یونانی و لاتینی باقی است. برای تفصیل در باب آنها، رک:

M. Coulon, *La Poesie priapique dans l'antiquité et au moyen age*, 1932.

۷۱۳ - برای تفصیل اسطوره و مراسم و هم طرز تلقی بیگانگان از غرابت این رسمها، رک:

Abbé J. A. Dubos, *Hindu Manners, Customs and Ceremontes*, 1959/ 628- 31.

۷۱۴ - برای تفصیل بیشتر در باب مراسم و انعکاس آن در هنر و ادب یونانی، رک:

W. Atallah, *Adonis dans la litterature et l'art des Grecs*, 1966.

همچنین در باب تأثیراتی که از این مراسم محتملاً در تعزیه‌ها باقی مانده است مقایسه شود با:

B. D. Erdmans, *Der Ursprung der Zeremonien des Hossein Festes*, in ZA, IX/ 280- 307.

715- F. Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism*/ 148 seq.

716- G. Widengren, *Les Religion ~* / 252.







از عهد اخشورش، در مصر به وسیله یهود جعل شده باشد. جالب است که در عید فوریه یهود، به هگم مراسم، در وقت ذکر اسم هامان صفر استهزا می زنند. قاموس کتاب مقدس/ ۹۴۸.

۷۳۳ - در باب نظیر این گونه مراسم معارضه آمیز، رک: تاریخ مردم ایران ۴۷۹/۲: مقایسه شود با:

M. Kabir, *The Buwayhid Dynasty of Baghdad*, 1964/ 205- 7.

734- M. Fishbane, «Adam», in M. Eliade, *Enc. of Reli.* I/ 27.

۷۳۵ - حقیقت محمدیه در نزد عرفای مسلمین عبارت است از ذاب احدیت به اعتبار تعیین اول، و بدین گونه مراتب عالم مظهر حقیقت محمدی محسوب است (لاهیجی، شرح گلش راز/ ۲۵).

۷۳۶ - حدیث نبوی: بُعِثْتُ اَنَا وَالسَّاعَةُ كَهَاتَيْنِ (وَأَشَارَ بِالسَّبَّابَةِ وَالْوَسْطَى). برای تفصیل، رک: سرتی ۶۰۵/۱ و ۸۷۴/۲.

737- G. Dumezil, *The Destiny of A King*. Chicago, 1973.

۷۳۸ - برای تفصیل در این باب، رک: تاریخ درتزازو/ ۳۰-۲۲۹: مقایسه شود با: همان کتاب ۲۲۵-۲۲۹/.

۷۳۹ - این رسم را که بعضی محققان در صحت آن تردید کرده اند البته با فحشای عادی که عبارت از خودفروشی است نباید اشتباه کرد، چنانکه حرکات مستانه و شهوتناک و قبیح اعمال خلاف عفت هم که در اعیاد - حتی اعیاد مذهبی - نزد بعضی اقوام و طوایف انجام می شده است از این مقوله محسوب نیست. برای تفصیل در آن باب، رک:

F. A. Marglin, «Hierodoulcia», in M. Eliade, *Enc. of Reli.* 6/ 309- 13.

740- S. Reinach, *Orpheus*/ 12.

۷۴۱ - برای عبارت مذکور، و اجمال مفیدی در باب طرح و نقد قول رودلف بولتمان، رک:

H. Otto, «Entmythologisierung», in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, II/ 497- 99.

همچنین در باب رودولف بولتمان و آراء او در الهیات و تفسیر، مقایسه شود با:

W. Schmithats, *Die Theologie Rudoff Bultmans*, 1967.

۷۴۲ - در نظیر مورد مذکور در این گونه اعمال، قصه میرزا محمد نیشابوری و نقش سحر و جادوی او در قتل سیسیانوف سردار روس معروف به اشپخدر (= اشپختر) در تواریخ عهد قاجار قابل ذکر است. از جمله رک: ناسخ التواریخ، قاجاریه/ ۷۷-۷۶. مقایسه شود با: ادوارد براون، تاریخ ادبیات ایران، ج ۴، ترجمه (و تلخیص) رشید یاسمی/ ۲۴۳. عبارت ذیل صورتهایی دیگر از نظیر چنین جادوهای بدوی را به دست می دهد:

Will man seinem Feind töten, so genügt es sein Bild zu vernichten. Der Name steht für seinem träger und gibt dem, der ihm weiss, magische Gewalt über den träger ~

(Rohrlich, «Aberglaube», in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1/ 57)

۷۴۳- بدعت در بن معنی «حضور در محله» و «نظر هر گاه» قوی است که معصم مورد در بن معنی را قبول جمهور می‌شود. «حمه در اعمال» صورت در عهد جدید هم برایش مذکور است و روقوت معانی می‌شود هم در ربه صدها و فریب است. بر بن معنی و نظر استعمال لغت مقایسه شود با:

Kurt Rudolph, in M. Eliade, *Enc. of Reli.* 6/ 269 seq.

۷۴۴- دشمن خدا در معنی کافر، که فی المثل در این دو بیت گلستان به کار رفته است:

ای کریمی که از خزانه غیب      گبر و ترسا وظیفه خور داری  
دوستان را کجا کنی محروم      تو که با دشمن این نظر داری

در کلام زرنش هم در نظر هم معنی مستعمل است. مدیسه شود: گانها، ترجمه پورداود، ۷۵.

۷۴۵- قول ابوالعلاء مراد است در این قطعه:

قتل امری، فی غایه      جریمه لا تغتفر  
و قتل شعب آمنی      مسأله فیها نظر

به نقل از زریاب خوئی، در ترجمه تاریخ فلسفه، تألیف ویل دورانت/۲۰۷.

۷۴۶- در باب پیمان نامه پاریس و احوال کلگ از جمله رک:

*Britannica, Micropedia. Ready Referance.* 1981, vol. 6/ 789.

۷۴۷- ایرابان در عهد ساسانیان در هر ماه روزی را که اسمش با نام ماه مطابق می‌شد عید می‌گرفته‌اند. در باره نام ماهها مقایسه شود با: پورداود، فرهنگ ایران باستان/۵۲-۸۴. در باب اعیاد، رک: کریس تسن، ایران در زمان ساسانیان/۱۹۷ و مابعد. در باب تقدیم رومیان، رک:

A. K. Michels, *The Calender of the Roman Republic*, 1967.

۷۴۸ و ۷۴۹- تقی زاده، بیست مقاله/۳۷۵-۷۶، پورداود، یشتها، ج ۱/۴۲۰-۴۱۹.

۷۵۰- برای تفصیل بیشتر در باب شیوع این رسم مقایسه شود با:

F. T. Elwortly, «Evil-Eye», in *Hasting's ERE*, 5/ 608.

۷۵۱- مقایسه شود با تفصیلات مسعودی در باب غول (مروج الذهب ۱/۳۲۷)، و دعاوی نظامی

عروضی در باب نسانس (چهار مقاله، مقدمه، فصل ۵)، همچنین رک:

J. Welhausen, *Reste arabischen Heidentums*/ 164 seq.

۷۵۲ و ۷۵۳- از این حمه است قصه عرادی اکراد برای مرگ سرکرده جنیان (ابن الاثیر

۸/۱۰۰-): همچنین داستان مضحک شیخعلی میرزا پرفتحعلیشاه و حاکم ملایر در ماجرای او با

دختر شاه پریان در: تاریخ نو، تألیف جهانگیر میرزا، به سعی و اهتمام عباس اقبال، ۱۳۲۷/۶۰-۵۳؛

همچنین: نامخ التواریخ، قاجاریه/۲۴۰-۲۳۹. در باب انواع فال و تطیر، رک: یادداشتها و اندیشه‌ها

چاپ ۷۴/۴-۲۵۱. در باب سابقه اعتقادات ایرانی راجع به پری رک: دکتر بهمن سرکاراتی، دانشگاه

تبریز، ۱۳۵۰.

۷۵۴ - قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق/۳-۴۹۲ مقایسه شود با: صدرالدین شیرازی، تعلیقه بر شرح حکمة الاشراق/۴۷۷. در باب تناسخ مقایسه شود با: لاهیجی، شرح گلش راز/۸۰. همچنین در مورد اخیر، رک: همین یادداشتها، شماره ۷۵۸.

755- H. Corbin, «Le Temps cyclique ~ », in *Eranos- Jahrbuch*, 1952, XX.

۷۵۶ و ۷۵۷ - قول چنگیزخان در مصلاى بخارا خطاب به عامه و علما: ای قوم بدانید که شما گناههای بزرگ کرده‌اید ~ من عذاب خداام اگر شما گناههای بزرگ نکردتی خدای چون من عذاب را بر سر شما نفرستادی. تاریخ جهانگشای ۸۱/۱. مقایسه شود نیز با: قول تیمور، در روایت ابن عربشاه، عجائب المقدور، ترجمه محمد علی نجاتی/۹۶. تلقی یهود از مصایب به عنوان کیفر الهی مبنی بر آن است که مجازات اخروی در عهد عتیق تقریباً جز بعد از اسارت بابل مذکور نیست. سخن ابن عبری که خود به تورات احاطه دارد در توجیه فقدان این اعتقاد در اینجا متضمن روشنگری به نظر می‌رسد: تأمل ایها القاری کیف جعل الله وعده و وعیده لبني اسرائيل مقصورين علی ما يرونه فی دنیا هم من غیران یذکر لهم شیئاً من احوال الآخرة و امور المعاد ذلک لفظ طباعمهم و قصورهم عن النظر الی العالم الروحانی/. تاریخ مختصر الدول/۱۹. همچنین به مناسبت ذکر امیذقلس و سلیمان: وله (امیذقلس) کتاب فی بطلان المعاد الروحانی فضلاً عن الجسمانی، فقد انتحل مذهب سلیمان بن داود فی کتابه الذی یسمى فیہ نفسه قوهلات ای الجامع، الذی ذهب فیہ مذهب الدهریه (همان کتاب/۳۱-۳۰).

۷۵۸ - قول به تناسخ در تعلیم زهار (الزاهر) و قبلاى یهود هم آمده است. اما نزد مسلمین بیشتر در بین فرقه‌های مبتدعه و غلات منقول است. در طریقه اصحاب فیثاغورس و اورفئوس هم صورتهایی از آن هست و اینکه هندوان آن را لازمه عمل انسان (=کار ما) تلقی می‌نمایند ظاهراً منشأ آن را اعتقادات مربوط به نیایش ارواح نشان می‌دهد، اما در عین حال جنبه اخلاقی را هم در حیات دینی قوم الزام می‌کند. ارتباط آن با قول به ادوار و اکوار مبنی بر الزام آن در تمامی ادوار است، چون به قول شهرستانی: «تناسخ آن است که اکوار و ادوار بی نهایت احداث پذیرد و در هر دور مثل آنچه در دور ماضی احداث یافته احداث گیرد و ثواب و عقاب در این خانه است، در خانه دیگر نیست.» (ترجمه الملل و النحل/۲۴۵). و این قول نزد وی منقول از صابشین حرنانیه است. در بین حکمای مسلمین قول به تناسخ از جمله به نجم الدین نخبجوانی منسوب است که در روم و شام می‌زیست و آخر عمر در حلب سکونت داشت و با قفطی مؤلف تاریخ الحکماء معاصر بود. ابن عبری در باره وی می‌گوید: و کان شدید الميل الی مذهب التناسخ ~ (تاریخ مختصر الدول/۲۷۲).

۷۵۸ - در باب این ادوار، رک: تاریخ در ترازو، چاپ اول/۳۱-۲۲۵ و ۲۸۷.

759- N. Soderblom, «Ages of the World», in: *ERE*, 1/ 210.

۷۶۰ و ۷۶۱ و ۷۶۲ و ۷۶۳ - تشوکرآسی که آن را حکومت الهی یا ایزد خدایی هم می‌توان خواند

عربان است از قول به حکومت آله و بر مبرورین از شرایع مسوول به رسولان - که هفت مورد و ۴۴ در کتاب فروع ربوبی Zealots (عربی کتفه) که آنها را عورت بر می خوانند، رک: لفظ «عور» در قاموس کتاب مقدس ۶۴۰. داوود (Templars) و اسپتاریه (Hospitalers) دو فرقه معروف از شوالیه‌های مسیحی قرون وسطی در اروپا بوده‌اند که مخصوصاً در صلی جنگ‌های صلیبی علیه سلاجقین از روی نظر در راه اعمالی مسیحیت شور و حرارت پدیدار می‌گشته‌اند. در باب رفعت و فدا شدن اسماعیل و حور آنها، از حمزه رک: حواشی عمده محمد قزوینی، جهانگشای جوینی، ج ۳. راجع به شیخ الجبل و فداییان او، رک:

B. Lewis, "Kamal ol- Din's Biography of Rashid ol- Din Sinan", in *Arabica*, tome XIII, 1966.

۷۶۴ - نام تئوکراسی بر حکومت یهود در عهد شیوخ و داوران و حتی پادشاهان قوم قبل اطلاق به نظر می‌آید، چنانکه تملوق پاپ یا حکام دست بسته او هم در تحت سلطه احکام کسب از همین مقوله است. در مورد اخیر همچنین رک:

E. Gilson, *Philosophie au moyen age*/ 157, 252- 3.

۷۶۵ و ۷۶۶ - کریس تئوس: ماسایان از ابتدای روحانیون زرتشتی متحد شدند و این رابطه محبت در میان دیس و دولت تا آخر عهد آریان استحكام داشت (ایران در زمان ماسایان/ ۱۶۲). در باب کیابین و اینکه این فرمانروایان اسطوره‌گونه هم در نواحی شرق ایران، در عین حال کاهنان بوده‌اند مقایسه شود با: تاریخ مردم ایران ۱/ ۴۸-۲۲.

۷۶۷ - از جبرهای دیگر ۷۳-۲۷: مقایسه شود با: تاریخ در نزارو/ ۱۹۸-۲۳۱: نقش بر آب/ ۵۷-۴۴.



## DATE LABEL

[illegible]

## فهرست راهنما

آباء اولین ۹۲	آتون ۵۹
آباء کلیسا ۲۵، ۳۴، ۲۸۲-۲۸۵، ۳۵۸، ۴۳۸	آتیس ۲۰۰، ۴۱۷-۴۲۰
آباء لاتینی ۳۵۰	آتیلا ۳۷۴
آباء مسیحی ۲۴، ۲۹۱	آحاد جوهری (مونات) ۳۲۴
آباء مقدس ۲۴	آخر الزمان ۴۳۰، ۴۳۱
آباء نصارا ۲۵۹، ۳۵۱	آداب سمنی ۱۰۲
آباء یونانی ۳۴۹	آدم ابوالبشر ۳۲۹، ۳۵۹، ۳۷۶، ۳۷۷، ۴۲۸، ۴۴۶، ۴۴۹
آبلارد، پیر (بطر) ۲۱۴، ۲۸۴	آدم اولین (ابوالبشر) ۴۲۸-۴۳۰
آبیدها قاپینا کا (زنبیل شریعت) ۱۴۰	آدم ثانی (عیسی) ۴۲۹، ۴۳۰
آپوکریفا (مضنون) ۲۷۸، ۳۸۸	آدم نخستین ۳۶۰
آپیس ۶۱	توبه آدم و حوا ۳۹۴
آناراکسی ۳۰۲	جسد آدم ابوالبشر ۵۴
آناناسیوس اسکندرانی ۲۰۶	گناه نخستین آدم ۴۳۰
آناوار (اطوار تجلی) ۱۴۹	هبوط آدم ۳۵۹
آتش نصفه گر (جنگ) ۴۳۹	آدون ۴۱۶، ۴۱۹
آتمان ۱۲۴، ۱۲۵	آدونای (پروردگار) ۱۸۹
آتن ۶۲، ۶۳، ۳۰۰-۳۰۵، ۳۵۰، ۳۹۸، ۴۱۶	آدونیس ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۹، ۴۲۱
۴۱۸	

- باغهای آدونیس ۴۲۲  
 جشن آدونیس ۴۲۲  
 آذر فرنیغ ۲۸۸، ۲۸۶  
 آذر کیوان (ذوالعلوم) ۳۶۹، ۳۶۸  
 آرتمیس ۶۲  
 آرس (مارس) ۴۱۵  
 آرنوبیوس ۵۵  
 آریا (نجیب) ۱۱۴  
 آریا سماج ۱۵۷  
 آریامارگار (طریقه شریفه) ۱۳۸  
 آریاها ۱۰۸، ۱۱۳  
 آریاهای ایرانی ۱۱۵، ۱۱۶، ۴۴۸  
 آریاهای باستانی ۷۰، ۷۱، ۱۱۹  
 آریاهای قبل از زرتشت ۶۹  
 آریاهای ودایی ۷۰، ۱۰۹  
 آریاهای هند ۱۱۴-۱۱۷، ۱۲۱  
 آریوس ۲۰۶  
 مناقشه اصحاب آریوس ۲۰۶  
 آزادگامی ۲۸۷  
 آزادی اراده ۷۱  
 آزر (پدر ابراهیم) ۵۲  
 آسیا ۱۳۱، ۲۴۸  
 آسیای صغیر ۲۲، ۶۵، ۸۴، ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۹۱-۲۹۳، ۳۵۸، ۴۱۶-۴۲۰  
 آلهه آسیای صغیر ۶۵  
 آسیای مرکزی ۴۰۶  
 آسیای وسطی ۳۴۲  
 آشموخی ۷۴  
 آشور ۱۶۷، ۴۱۶، ۴۴۷  
 آشور بنی پال، کتابخانه ۴۱۱  
 آشوکا (امپراطور هند) ۱۴۸، ۱۴۶، ۱۳۱  
 آغانا ذیمون ۵۲، ۲۶۱، ۳۱۷، ۳۵۳  
 آقاخان ۲۳۷  
 آکابه (شام محبت) ۲۰۲  
 آکادمی در آتن ۳۰۴  
 آکنارخلای ۷۶، ۷۹، ۸۱  
 آگنی (پروردگار آتش) ۱۱۷-۱۲۰  
 آل بویه ۲۳۷، ۲۳۸، ۳۱۳، ۳۱۵  
 آلی زواها ۲۱۴  
 آل سعود ۲۵۰  
 آلمان ۱۰۴، ۱۸۵، ۱۸۷، ۲۱۵، ۲۱۶، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۹، ۴۳۹  
 آلهه آسیای صغیر ۶۵  
 آلهه اقوام بومی ایتالیا ۶۴  
 آلهه اقوام گالیا ۶۵  
 آلهه بین النهرین ۵۶  
 آلهه خانواده ۶۴  
 آلهه رومی ۶۵  
 آلهه شهر ۶۳  
 آلهه طوایف ژرمن ۶۵  
 آلهه عوام ۱۱۴  
 آلهه یونانی ۶۱، ۶۴، ۶۵  
 آمستردام ۳۲۳  
 آمنه بنت وهب ۲۲۱  
 آمون ۴۲۶  
 آمونیوس ساکاس ۲۰۴، ۲۹۹، ۳۰۳، ۳۶۱  
 آنارشی ۴۵۰  
 آناکساگوراس ۶۳، ۳۰۰  
 آناندا ۱۳۹، ۳۹۳  
 آن تویی ← نت توام اسی  
 آنتی تز (وضع مقابل) ۳۲۷  
 آنتی گون ← نمایشنامه

- آندلس ۲۹، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۱ - ۱۸۳، ۱۸۷،  
 ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۵۹، ۲۷۹، ۲۸۱، ۲۸۲،  
 ۲۵۹، ۳۰۵، ۳۱۰، ۳۱۶، ۳۳۴، ۳۳۹
- آکئیل دو پرون ۳۵
- آبماتیس ۴۰، ۴۳
- آبیمیم ۳۸ - ۴۳، ۴۸، ۵۳، ۵۴، ۵۸، ۶۳،  
 ۷۰، ۷۱، ۹۰
- آواتار ۱۵۰
- آوی سرون ۱۸۲
- آوبنیون، ماجرای ۲۱۲
- آیین آباء اولین ۲۲۳
- آیین آریاها ۱۱۴
- آیین ابراهیم ۲۰
- آیین اوندوکس ۲۰۸
- آیین ارواح ۱۱۰
- آیین اکبری ۱۰۸
- آیین الهی ۱۰۸
- آیین امپراطوری ۶۴
- آیین انگلیکان ۲۱۶
- آیین ایخانتون ۶۰
- آیین باستانی آریایی ۷۰
- آیین باستانی چین ۹۲
- آیین باستانی هندو ۱۱۱
- آیین براهمه ۱۳۵
- آیین برهمن ۱۱۳، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۲۷،  
 ۱۳۱، ۱۳۷، ۱۴۸، ۴۴۸
- آیین بودا ۵۲، ۸۶، ۹۰، ۹۶، ۹۷، ۱۰۱ - ۱۰۵،  
 ۱۱۲، ۱۲۷، ۱۳۱ - ۱۳۵، ۱۴۳، ۱۴۶ - ۱۴۸،  
 ۱۵۵ - ۱۵۶
- آیین تافو ۸۷، ۹۰، ۱۰۱
- آیین تونمی ۴۸، ۴۹، ۷۰، ۱۶۱
- آیین توحید ۲۲۳
- آیین توحید محمدی ۲۲۱
- آیین ثنوی، ثنویت ۸۶
- آیین جین ۱۲۷، ۱۳۵، ۱۴۵، ۱۵۶
- آیین جین ۹۰
- آیین جینی قدیم ۹۲
- آیین حنیف ۴۴، ۱۵۹، ۱۶۰
- آیین زرنشت ۶۷، ۷۳، ۷۵، ۸۹، ۱۳۴، ۲۵۷،  
 ۳۳۳، ۳۵۵، ۳۵۸، ۳۹۰، ۴۳۹
- آیین سمنی ۱۳۳، ۲۶۹
- آیین سیکهه ۱۰۸
- آیین سمنی ۵۲ - ۵۴، ۷۰، ۷۱، ۸۹ - ۹۲
- آیین شینتو ۱۰۳ - ۱۰۵
- آیین عامه چینی ← مذهب چینی
- آیین عیسی ← عیسی (ع)
- آیین فنیس ۳۸، ۴۷
- آیین فطرت ۴۵
- آیین کاتولیک ۲۰۴، ۲۱۶، ۴۳۴
- آیین کتاب دواصل ۸۶
- آیین کنفوسیوس ۱۰۰، ۱۰۳ - ۱۰۵
- آیین گوسی ۷۹
- آیین گوسی مانی ۳۵۰
- آیین لائوتسه ۹۶، ۹۷، ۳۰۳
- آیین مانی، مانویت ۶۷، ۷۶ - ۹۰، ۱۳۰، ۲۱۴،  
 ۲۸۷
- آیین مجوس، ۷۹، ۲۲۸، ۲۶۹
- آیین محمدی ۲۲۸
- آیین مزدک ۷۳، ۷۵، ۷۹
- آیین مزدیسنان ۷۸، ۳۷۷
- آیین مسیح ۲۵، ۶۵، ۱۷۱، ۱۹۱ - ۱۹۴، ۲۰۲،  
 ۲۰۴، ۲۰۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۵۶، ۳۵۸



- ۳۷۴، ۴۳۷. اعتراف در آیین مسیح ۳۹۵  
 آیین مشترك آریایی ۱۱۵  
 آیین مغان ۲۳  
 آیین مورمون ۲۱۸  
 آیین موسی ۴۳۹ نیز ← موسی (ع)، شریعت  
 آیین مینرا ۱۴، ۷۹، ۲۰۰، ۲۰۳، ۳۵۶، ۳۵۹، ۴۲۰، ۴۲۱  
 آیین نصارا ۱۰۳، ۱۵۷، ۱۸۲، ۲۲۸، ۳۳۴، ۴۱۸، ۴۳۴  
 آیین ودایی ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۰ - ۱۲۴  
 آیینهای سری ۶۲  
 آیین هندو ۶۷، ۱۲۷، ۱۴۸ - ۱۵۱، ۱۵۴ - ۱۵۷، ۴۴۶  
 آیین هندوان آریایی ۱۱۵  
 آیین هندی ۳۵۵  
 آیین یهود ۱۸۹، ۳۳۴، ۳۶۰، ۳۷۸، ۴۵۰  
 اِثا ۴۱۲  
 اُتانس (یونس؟) ۳۷۷  
 ائمه، توالی ۲۳۴  
 اباحیگری والحاد، بحران ۲۵۲  
 ابدال ۳۴۳  
 ابراهیم ادهم ۱۳۴، ۳۴۳  
 ابراهیم بن حدای ۱۸۳  
 ابراهیم خلیل (ع) ۴۴، ۵۲، ۵۱، ۶۸، ۱۵۹، ۲۲۱، ۲۸۰، ۲۹۱، ۳۴۶، ۴۲۸  
 دعوت ابراهیم ۵۷  
 قوم ابراهیم ۵۴  
 ابراهیم بن سیار ۲۷۰  
 ابرقلس (پروکلوس) ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۴، ۳۰۵  
 ابرقلس و شبهات در باب حدوث عالم ۳۰۴  
 ابرقلس و کتاب العلل ۳۰۴  
 ابرهه ۳۸۰  
 ابلیس ۳۴۹، ۳۵۹، ۳۸۶  
 ابن (کلمه، لوگوس، عیسی) ۲۵۶، ۲۵۷، ۳۴۷، ۳۴۹، ۳۵۲، ۳۵۹، ۴۴۶  
 ابن ابی اَصِیبه ۳۱۲  
 ابی الحدید، عزالدین ۲۴۳، ۲۷۲  
 بن ابی العوجا ۲۳۲  
 الاثیر ۸۵، ۸۶  
 ابن افلاطون (ابن عربی) ۳۴۰  
 ابن باجه سرقطی آندلسی ۳۱۶  
 ابن ترکه ۳۲  
 ابن تیمیه ۵۴، ۲۴۵، ۲۵۰، ۲۷۴، ۳۰۶، ۳۷۰  
 ابن تیمیه و نقد اشاعره ۲۴۵  
 ابن جبرول مالقی (آوی سبیرون) ۱۸۲، ۲۸۰، ۳۲۱  
 ابن جبرول و کلام یهود ۲۸۰  
 ابن الجوزی ۲۷۲، ۳۷۰  
 ابن حجر ۲۷۶  
 ابن حزم آندلسی ۲۱، ۲۹ - ۳۲، ۱۰۸، ۱۲۱  
 ابن حزم و قولش در باب اهل مسره ۳۱۱  
 ابن خلدون و کلام ۲۷۴، ۲۷۶  
 ابن خَلْکان ۳۱۲  
 ابن دبصان ۳۲  
 ابن الراوندی ۲۶۲ - ۲۶۵، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۹، ۲۸۰  
 ابن الراوندی و رسالات الحادی ۲۶۲  
 ابن الراوندی ونفی وحی ۲۶۱  
 ابن رشد آندلسی ۱۸۳، ۲۴۵، ۲۵۹، ۲۸۱ - ۲۸۶، ۳۰۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۲۰، ۳۲۱  
 ابن رشد و بیان توافق بین شرع و عقل ۳۰۸

- ابن رشد و دفاع از فلسفه ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۱۷  
 ابن رشد و رد غزالی ۳۱۷  
 ابن سالم بصری ۳۳۶  
 ابن سبعین ۳۶۶  
 ابن سینا، شیخ الرئیس ۳۳، ۱۷۰، ۱۸۱ -  
 ۱۸۴، ۲۴۵، ۲۸۲، ۲۸۶، ۲۹۹، ۳۰۵،  
 ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۱۲ - ۳۲۱، ۳۶۰، ۳۶۵  
 ابن سینا و ابوسعید ابوالخیر ۳۱۳  
 ابن سینا و گرایش تصوف ۳۱۳  
 ابن سینا و مسئله «انسان معلق در هواست»  
 ۳۱۴  
 رسالات تمثیلی ابن سینا ۳۶۶  
 ابن طفیل آندلسی ۲۴۵، ۲۵۸، ۳۱۶  
 ابن طفیل و طمن در نهافت الفلاسفة غزالی ۳۱۷  
 ابن عربی ۳۰۹، ۳۱۱، ۳۳۴، ۳۳۷ - ۳۴۲،  
 ۳۴۶، ۳۶۵، ۳۶۶  
 ابن عربی و تعلیم ابن مسرّه ۳۱۱، ۳۴۰  
 ابن عربی و مخالفانش ۳۳۹، ۳۴۰  
 خاتم الاولیا (ابن عربی) ۳۴۰  
 عرفان ابن عربی ۳۶۵  
 ابن العزافر (شلمغانی) ۲۷۲  
 ابن عساکر دمشقی ۲۴۵  
 ابن عمید، ابوالفضل ۳۱۵  
 ابن فضلان ۲۴  
 ابن فنیّه دیوری ۲۶۰  
 ابن کلی ۳۴، ۴۹، ۵۴  
 ابن کمونه بغدادی، شبهه ۱۸۴  
 ابن مسرّه قرطبی ۱۸۲، ۳۰۹ - ۳۱۱، ۳۴۰  
 ابن مقفع ۲۶۴، ۲۸۸  
 ابن میمون ۱۷۰، ۱۸۲ - ۱۸۴، ۲۵۹، ۲۸۰،  
 ۳۲۱  
 ابن ناعمة حمصی ۳۱۱  
 ابن الندیم ۲۸، ۳۶، ۷۵، ۸۰، ۱۳۳، ۲۴۰،  
 ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۸ - ۲۷۰  
 ابن الندیم و مصحف علی ۲۳۰  
 ابن واضح - یعقوبی  
 ابواسحق نظام ۲۴۳  
 ابوالبرکات بغدادی ۱۸۴  
 ابوبکر بن ابی فحافه ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۳۰،  
 ۲۳۴، ۳۷۸، ۴۲۷  
 ابوبلال مدراس بن اذّیه ۲۳۹  
 ابوجهل عمرو بن هشام ۲۲۳، ۲۲۵  
 ابوحاتم رازی ۲۳۶، ۳۱۰  
 ابوالحسن عامری ۳۰۹  
 ابوحنیفه نعمان بن ثابت ۱۸۶، ۲۳۳، ۲۶۷  
 ابوحیان توحیدی ۱۲۸، ۲۶۵، ۳۰۷  
 ابوحیان و زندقه ۲۶۵  
 ابوذر غفاری ۲۲۲  
 ابوزید بلخی ۵۴، ۵۵  
 ابوسعید ابوالخیر ۳۱۳، ۳۳۴، ۳۴۳  
 ابوسفیان ۵۰، ۲۲۵  
 ابوسلیمان سجستانی (منطقی) ۲۸، ۳۰۵ - ۳۱۰  
 ابوسلیمان و دفاع از عقل و فلسفه ۳۰۵، ۳۰۷  
 ابوالصحاری شیب بن یزید شیبانی ۲۳۹  
 ابوطالب بن عبدالمطلب ۲۲۳  
 ابوالعباس ایرانشهری ۲۶۳  
 ابوعبیده معمر بن المثنی ۲۴۰  
 ابوالعلاء المعری، ۲۶۱، ۲۶۵، ۴۰۲، ۴۴۱  
 ابوالعلاء و گرایش به زندقه ۲۶۵  
 ابوعلی اسواری ۲۴۳  
 ابوعیسی اصفهانی ۱۸۵  
 ابوعیسی وراق ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۷۱

- ابوالفرج اسحق وراق بغدادی ← ابن الندیم  
 ابوالقاسم البلخی ۱۱۱  
 ابولهب عبدالمزّی بن عبدالمطلب ۲۲۳، ۲۲۵  
 ابومحمد قرطی ← ابن حزم  
 ابومسلم ۲۳۹  
 ابوالمظفر اسفراینی ۳۰  
 ابومعشر بلخی ۵۴  
 ابومنصور عبدالقاهر بغدادی ۳۰، ۳۲، ۳۰۶  
 ابوموسی مردار ۲۴۳  
 ابوهاشم پسر محمد حنفیه ۲۳۵  
 ابوالهذیل علاف ۲۴۳، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۵، ۲۸۸  
 ابوالهذیل وجزء لایتجزی ۲۷۵  
 ابوالیسر محمد بزودی ۲۴۴  
 ابویعقوب سجستانی ۲۳۶  
 ابویعقوب القرطیبانی ۱۸۶  
 ابویعقوب یوسف، سلطان موحدین ۳۱۶  
 ابویونس سنویه ۲۸۷  
 ابیذقلس ← انباذقلس  
 ابیقور ← اپیکور  
 ابّی بن کعب ۲۳۰، ۳۷۸  
 ابیونیم (بینوایان) ۱۹۳، ۱۹۸  
 اپسو (خدای آبهای محیط) ۴۱۱  
 اپیرون (لایتناهی) ۲۹۴  
 اپیکتنوس ۳۰۲  
 اپیکور (اپیقور) ۶۴، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۸۶  
 باغ اپیکور ۳۰۲  
 ابی متوس ۴۱۴  
 اتحاد اسلامی ۲۵۰  
 اتحاد عاقل و معقول ۳۱۹  
 اتحاد لاهوت و ناسوت ۲۰۸  
 اتحاد و حلول ۳۴۷  
 اتریش ۱۸۵، ۱۸۸  
 اتولجیا (تئولیوگیا) ۷  
 اجتهاد فقه ۲۳۳  
 اجداد پرستی ۴۰۵  
 اجرام سماوی ۵۲  
 اجماع ۲۳۳  
 احاب پسر عمری ۱۷۲  
 احد ۵۰  
 احزاب منخاصم ۲۳۲  
 احضار ارواح ۱۷۷، ۴۴۴  
 احکام عشره (ده فرمان) ← تورات  
 احمد بن ابی دؤاد ۲۴۳  
 احمد بن حنبل ۲۳۳، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۷۱  
 احمد حنبل و کلام ۲۶۸  
 احمص (امازیس) ۱۶۵  
 احنف الرجل ۷۷  
 احیای فکر دینی ۲۵۳  
 احیای موتی، معجزه ۲۵۶  
 آحققر ۳۸۵  
 اخشورش ← خشایارشا  
 اخانون، سرود ۳۸۴  
 اخنوخ ۳۵۹  
 اخوان الصفا ۱۸۲، ۲۴۵، ۳۰۷ - ۳۱۰، ۳۶۵، ۴۴۵  
 اخوان الصفا و تعلیم فیثاغورس ۳۰۹  
 اخوان الصفا و سوءظن متشرعه ۳۰۸  
 اخوت اخوان الصفا ۳۵۳  
 اخوت انسانی ۳۷۱  
 اخوت جهانی ۱۴۰  
 اخبار ۳۴۳  
 ادبیات مقدس ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۸۴، ۳۸۵

- ادریس نبی ۳۶۶  
 ادریسه (دولت علویان در افریقیه) ۲۳۶  
 ادوار ۴۴۵ - ۴۴۹  
 ادوار بزرگ ۴۴۸  
 ادوار تالی ۴۴۷  
 ادوار چهارگانه ۴۴۸  
 ادوار سبعة ۴۴۵  
 ادوار عالم ۴۰۵  
 ادوار مسدود ۴۴۶  
 ادوار مشابه ۴۴۷  
 ادوار مکرر ۴۴۸  
 ادوار واکوار ۴۴۵، ۱۰۹  
 تراجع ادوار ۴۵۱  
 تکرار ادوار ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۵۱  
 توالی ادوار ۴۴۷، ۴۴۸  
 ادوارد گیون — گیون  
 ادیان، پدیدارشناسی ادیان ۴۳، ۱۵  
 فلسفه ادیان ۳۳  
 مطالعات تطبیقی ادیان ۲۱، ۲۳، ۳۳  
 ادیان الهی ۵۶، ۶۷، ۲۲۱، ۳۳۴، ۳۷۶، ۳۷۷  
 ۳۹۷، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۴۱، ۴۴۴، ۴۴۵  
 ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۲. ارتباط دین و اخلاق در  
 ادیان الهی ۳۷۴، ۳۷۷، ۳۸۳  
 ادیان باستانی ۶۷  
 ادیان توتمی ۴۰۸  
 اِر، اسطوره ۷۳  
 اراسموس ۲۸۵  
 ارباب غیبت (زیلوتس) ۱۹۳  
 ارتجاع گرایان ۳۷۰  
 ارتدوکسی (راست کیشی) ۲۱۱، ۲۰۳  
 ارجاء ۲۴۰، ۲۴۱  
 ارجاسپ ۴۳۹  
 ارحن — ارجونا  
 ارجونا ۱۵۲ - ۱۵۴، ۳۶۷، ۳۹۲، ۳۹۳  
 اردشیر ساسانی ۷۷، ۲۸۷  
 اردوان پنجم اشکانی ۷۵  
 اردوان سوم اشکانی ۱۹۴  
 ارسطو ۲۲، ۲۴، ۳۲، ۲۷۲، ۲۸۱، ۲۹۲ - ۳۰۵،  
 ۳۰۸ - ۳۱۵، ۳۶۱، ۳۶۵. اسناد خلع بدن به  
 ارسطو ۳۱۳. تلقی ارسطو از مُثل ۲۹۹.  
 جواب ارسطو به اسکندر ۱۲۲. قول معروف  
 ارسطو درباره فلسفه ۳۰۷  
 ارسلان باسیری ۲۳۶  
 ارض موعود ۱۶۳ - ۱۶۵، ۱۸۸  
 ارقم بن ابی الارقم ۲۲۲  
 ارمنستان — ارمنیه  
 ارمنیه ۲۷، ۸۴، ۲۳۰  
 ارمیا ۱۶۸  
 ارزست زنان ۲۴، ۲۱۹، ۳۰۵  
 ارواح مضمر (نومیا) ۶۳  
 اروپا ۱۴، ۳۶، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۸۷،  
 ۲۰۸، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۴۷ - ۲۵۰، ۳۲۰،  
 ۳۲۱، ۳۲۵، ۳۴۷، ۳۶۹، ۳۷۴، ۴۱۹،  
 ۴۴۰  
 ارونند رود ۱۹۴  
 ارهات (صاحب اشراق) ۱۴۷  
 ارهات (صاحب نفس قدسیه) ۱۴۴  
 اریحا، شهر ۱۶۲، ۱۶۴  
 اریستوبول ۱۷۱  
 اریستوفان (اریستوفانس) ۲۹۷، ۳۹۸  
 اریستوکراسی ۴۴۹، ۴۵۰  
 ازبکان ۲۴۹



- ازلام ۵۰  
ازنیک کلبی ۷۳  
اژدهاڪ — ضحاک  
اژدهای سه پوزه (ضحاک) ۴۲۲  
اساطیر (اشعار هذیان) ۵۶  
اساطیر (علم کلام عامیانه) ۶۱  
اساطیر الاولین ۱۰۳، ۴۳۸  
اساطیر ایرانی ۴۳۱  
اساطیر باستانی ۱۰۴  
اساطیر ودایی ۱۱۹  
اساطیر یونانی ۶۱  
اساف ۴۹  
اسامة بن زید ۲۲۷  
اساوره ایرانی ۲۴۱  
اسباط بنیامین ۱۷۰  
اسباط دوگانه ۱۶۷  
اسباط دوازده گانه ۱۶۷  
اسباط ده گانه ۱۶۷، ۱۷۰ - ۱۷۲  
اسباط عشره — اسباط ده گانه  
اسبوعات ۴۴۳  
اسپانیا ۱۷۶ - ۱۸۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۴۷، ۲۸۱،  
۲۸۲، ۳۱۰، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۷۳، ۳۷۴  
۴۲۰، فتح مجدد اسپانیا ۱۷۷  
اسپننه مینو (خرد پاک) ۶۹  
اسپنسر، بالدوین ۴۲  
اسپنسر، هربرت ۱۹، ۳۷، ۳۸  
اسپیتال ۲۱۲  
اسپی نوزا، باروخ ۲۸۱، ۳۲۲ - ۳۲۴، ۳۶۱  
۳۸۲. اخلاق اسپی نوزا ۳۲۳  
استدراج ۱۶۴  
استدلال یا جدل (دیالکتیک) ۳۲۷  
استر ۴۲۶  
استراليا ۳۶، ۴۲  
استرومردخا ۴۲۳  
استعمار غربی و سیاستهای استعماری ۲۴۷ -  
۲۵۳  
استفان یهودی ۲۰۱  
اسحق (پسر ابراهیم خلیل) ۱۵۹، ۱۶۰  
اسحق اسرائیلی ۱۸۱  
اسدآبادی، سید جمال الدین ۲۵۱  
اسرائیل ۲۶، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۷۲، ۱۷۷، ۱۸۹،  
۱۹۸. داوران اسرائیل ۱۶۶. دولت اسرائیل  
۱۸۸. طوایف دوازده گانه اسرائیل ۱۶۶، قوم  
اسرائیل ۵۷، ۱۶۱، کشور اسرائیل ۱۶۷،  
۱۶۸  
اسرائیلیات ۲۸  
اسرار حروف و اعداد ۳۴۶  
اسروشنه ۵۳  
اسطوره ۱۵، ۴۰۳ - ۴۵۱  
اسطوره آتیس ۴۱۹، ۴۲۰  
اسطوره ایر ۷۳  
اسطوره اوزیریس و ایزیس ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۹  
اسطوره پرومتئوس ۴۱۳  
اسطوره پرهیزی (اسطوره زدایی) ۴۳۷  
اسطوره پیدایش عالم ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۲۳  
اسطوره تموز ۴۱۶، ۴۱۹  
اسطوره تنالوس ۴۱۴  
اسطوره توجیهی ۴۰۴  
اسطوره دیونیزوس ۴۱۷  
اسطوره سیزیفوس ۴۱۵  
اسطوره طوفان ۴۱۲، ۴۱۳  
اسطوره عشنار ۵۷

- اسطوره مانی ۸۴  
 اسطوره نخبین انسان ۴۲۱  
 اسطوره هرمزد و اهریمن ۴۴۴  
 تاریخ اسطوره‌یی ۴۳۲  
 اسفار ارمه اهل سلوک ۳۱۸  
 اسفار خمس ۳۸۲  
 اسفارسته ۳۸۲  
 اسفراین ۳۰  
 اسفلیوس ۳۵۳  
 اسکاتلند ۲۱۷  
 اسکافی، ابوجعفر ۲۴۳  
 اسکندر افرویدی ۳۱۲، ۳۰۹  
 اسکدرانی، کلمنت ۳۴۸  
 اسکدر مقدونی ۱۲۲، ۱۷۱، ۳۸۰  
 اسکندریه ۶۰، ۸۱، ۲۰۲، ۲۰۶، ۲۷۸، ۲۹۹،  
 ۳۰۳-۳۰۵، ۳۶۰. اسقف اسکندریه در  
 ردمانی ۸۱  
 اسکولاستیک ۳۴، ۳۵، ۲۱۰، ۲۵۹، ۲۸۲-  
 ۲۸۶، ۳۲۱، ۳۵۱، ۳۴۶، ۴۴۸. الهیات  
 اسکولاستیک ۱۸۱. تعلیم اسکولاستک  
 ۲۱۲. حکمای اسکولاستیک ۱۸۲، ۳۲۱،  
 ۳۴۷. متألهان اسکولاستیک ۴۳۸  
 اسلام ۳۴، ۳۵، ۲۲۱-۲۵۳  
 اسلاو ۲۴  
 اسمعیل (ع) ۱۵۹، ۱۶۰، ۲۴۱، ۴۲۸  
 اسمعیل بن علی ۲۷۱  
 اسمعیل فرزند امام صادق (ع) ۲۳۶  
 اسمیت، جوزف ۲۱۸  
 اسمیت، رابرتسون ۴۲  
 اسواران ۷۴  
 اسودغنی ۲۲۷  
 اسوه حسه ۲۲۹  
 اشا (راستی) ۳۹۲  
 شاعر سه فرقه اشاعره  
 شنراوس، داوید ۲۱۹  
 شنه‌لو، کارل ۴۲  
 شراط الساعه ۴۳۱  
 اشراق ۳۴۸، ۳۵۱، ۳۵۴  
 مشرب اشراقی ۳۱۸، ۳۱۹  
 اشعری، ابوالحسن ۳۰، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۶۲،  
 ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۳. اشعری در رد  
 معتزله ۲۷۴. طریقه اشعری ۳۳  
 اشعیا ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۷۰  
 اشعیا نانی ۱۸۹  
 اشکانیان ۷۵، ۳۵۸  
 اشمیت، ویلهلم ۴۳، ۴۴  
 اصالت ارواح ۲۹۴  
 اصالت انسان، حکمت ۹۶  
 اصالت تصور ۳۲۶-۳۳۰  
 اصالت تصور ذهنی ۳۲۶، ۳۲۷  
 اصالت تعقل ۳۰۰  
 اصالت حس و تجربه ۳۲۵  
 اصالت عقل، مذهب ۳۲۲-۳۲۶، ۳۳۰  
 اصالت عمل ۳۳۰  
 اصالت ماده، مذهب ۳۲۴، ۳۲۸، ۳۲۹  
 اصالت ماهیت ۳۱۹  
 اصالت نمود ۳۲۵  
 اصالت وجود ۳۱۹  
 اصحاب اخذود، قصه ۳۷۹-۳۸۱  
 اصحاب اسرار، جمعیت ۲۹۶  
 اصحاب البدّه ۱۱۰  
 اصحاب بنیامین نهاوندی (فرقه مقاربه) ۱۸۵

- اصحاب تأویل ۱۸۵  
 اصحاب تأویلات فرس ۴۲۱  
 اصحاب جسمانیین (حنفا) ۵۲  
 اصحاب جمل ۲۴۰  
 اصحاب حل و عقد ۱۸۶  
 اصحاب رقیم، قصه ۳۷۹ - ۳۸۱  
 اصحاب رمز ۴۱۷، ۴۱۸  
 اصحاب سُکر ۳۴۶  
 اصحاب صحو ۳۴۴، ۳۴۶  
 اصحاب صهیون ۱۹۰  
 اصحاب طریقه اورفیک ۱۰۹  
 اصحاب فیل، قصه ۳۷۹، ۳۸۰  
 اصحاب کلیسا ۳۰۵  
 اصحاب کهف، قصه ۲۰۵، ۳۷۹ - ۳۸۱  
 اصحاب مظال ۳۰۲، ۳۰۳  
 اصحاب هرمس ۳۵۵  
 اصفهان ۳۰۵  
 اصول الدین — علم اصول الدین  
 اعتراف شخصی ۲۱۲، ۲۱۳  
 اعراب جاهلی ۲۰، ۳۱، ۴۹  
 اعیاد ۳۱  
 اعیاد تذکاری ۴۲۸  
 اعیاد تشرعی ۴۲۸  
 اعیاد رمزی ۴۴۲  
 اعیاد مصری ۱۴  
 اعیان ثابته ۳۶۵  
 افاغنه ۲۴۹  
 افتراق امت، حدیث ۱۸۶، ۲۳۳  
 افخارستیا ۵۰، ۲۰۳  
 افرائیم، جبال ۱۷۲  
 افریقا ۳۶، ۶۵، ۸۴، ۲۱۸  
 افریقیه ۲۳۶  
 اِفِیوس، شهر ۲۰۱، ۲۰۸، ۲۹۳، ۲۹۴، ۳۸۰  
 افشین امروشنه ۵۳  
 افلاطون ۲۲، ۲۴، ۳۲، ۵۸، ۷۳، ۲۵۹، ۲۸۳،  
 ۲۹۳، ۲۹۶ - ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۰۴، ۳۰۵،  
 ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۱۷، ۳۲۲،  
 ۳۵۸، ۳۶۱، ۳۶۳، ۳۷۷، ۳۹۴، ۳۹۸،  
 ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۴۶، ۴۴۸، ۴۵۱. افلاطون و  
 مثل ۲۹۹. مجسمه افلاطون ۲۸۵. محاورات  
 افلاطون ۲۸۵  
 افلاکی ۳۴۲  
 افلوپین (پلوتینوس) — فلوپین  
 افانیم سه گانه ۳۲۱  
 اقدمین حکمای یونان ۳۲  
 اقلیدس ۲۸۳، ۳۰۴  
 هندسه اقلیدس ۳۲۳  
 اقوال (گولیا) ۱۹۷  
 اقیانوسیه ۲۱۸  
 اکام، ویلیام ۲۸۵، ۳۲۱  
 اکبر، امپراطور ۱۰۸، ۳۶۶ - ۳۶۸  
 اکثم بن صیفی ۲۳۶  
 اگد، دیانات ۵۶  
 اگد، زبان ۴۲۹  
 اکهارت، مایستر ۱۴  
 اگوست، امپراطور ۶۰  
 اگوست کنت ۳۷، ۳۲۹. دین و انسانیت و قول  
 اگوست کنت ۳۲۹  
 ال (ثیل، خدا) ۱۶۰، ۱۶۷  
 الئوزیس (الیزه) ۶۲، ۳۳۴، ۴۱۸  
 اسرار الئوزیس ۴۱۸  
 الب ارسلان ۲۷۵

- البرت کبر ۳۴، ۲۵۹، ۲۸۳، ۲۸۴  
 البروس ماگوس ← سرت کبر  
 البرام مصلحت ۴۵۰  
 تحریر ۲۳۹  
 القاب و عاوین خاص برخی از علما ۲۴۶، ۲۴۷  
 الکساندر (از اخلاف شمعون) ۱۷۱  
 اللاوی، یهودا ابن سموئیل ۱۸۲، ۱۸۳  
 الله ۵۰  
 الله وردی خان حاکم فارس ۳۱۸  
 الموت ۲۳۷  
 الوهیم ۳۸۲  
 اله موت، جمعیت رفیقان (فداییان) ۴۴۹  
 الهیات (یزدان شناخت) ۲۸۶  
 الهیات اعتقادی ۲۸۶  
 الهیه، کلمه ۳۳۹  
 الیاکابینولینا (نام شهر اورشلیم در دوره سلطه  
 روم) ۲۰۵  
 الیزابت (الیصابات مادر یحیی) ۱۹۴  
 البزه ← التوزیس  
 البشه وردلیت ۷۳  
 الیصابات (الیزابت مادر یحیی) ۱۹۴  
 الیعازار ۱۶۲، ۱۶۳  
 أم ۱۵۳، ۱۵۵  
 اما تراسو (آلهه شمس) ۱۰۳  
 امازیس (احمص) ۱۶۵  
 امام افضل (شهرستانی) ۳۳  
 امامت، مسئله ۲۳۴  
 امام الحرمین جوینی، ابوالمعالی ۲۴۵، ۲۷۵  
 ۲۷۶. امام الحرمین و کلام ۲۶۹  
 امام حسن بن علی المجتبی (ع) ۲۳۰  
 امام صادق (ع) ۲۳۶  
 امام عایب (عج) ۲۳۷  
 نوبع امام (عج) ۲۳۷  
 امام مکنوم ۲۳۶  
 امید کلس ← انبادقلس  
 امپریالیسم و هیئتهای تبلیغی مسیحی ۲۱۸  
 امت تشریع ۲۳۰  
 امت دعوت ۲۲۸، ۲۳۰  
 ام حمل ۲۲۳  
 امرین الامرین ۲۴۲، ۲۸۸  
 امرسون ۲۱۷. امرسون در باب افلاطون ۲۹۸  
 امر مطلق وحدانی ۱۵  
 امر مقدس ۴۰۶  
 امریکا ۳۶، ۴۲، ۲۱۶-۲۱۸، ۳۶۹، ۴۴۱  
 امشاسپندان ۷۱  
 أم علی (زوجه احمد خسرویه) ۳۵۲  
 أم کتاب ۳۷۸  
 امویان ۲۲۷، ۲۳۵، ۴۴۹  
 امیه بن ابی الصلت ۴۸  
 امیه بن عبد شمس ۲۲۱  
 امیل دورکهم ۴۰، ۴۲  
 امیل لینه ۳۲۹  
 انا بابتیستها ۲۱۶  
 اناجیل ۲۷، ۸۳، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۸،  
 ۲۰۰، ۳۸۷  
 اناجیل اربعه ← اناجیل چهارگانه  
 اناجیل چهارگانه ۱۹۱، ۱۹۵-۱۹۷، ۳۸۸  
 اناجیل رسمی ۱۹۶، ۱۹۷  
 اناجیل غیر رسمی ۱۹۷  
 اناجیل غیر موقت ۱۹۶  
 تحریف اناجیل ۲۹  
 انا الحق ۳۳۴، ۳۳۶



انسان شناخت ۱۸	اناطولیا ۴۱۹
انسان کامل، مسئله ۳۳۹	اناکساگوراس ۳۰۹
انشقاق قمر، مسئله ۲۷۴	اناکسی ماندرس ۲۹۴
انصار ۲۲۴، ۲۲۷	اناکسی منس ۲۹۴
انطاکیه ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۶	اناکره رثوجا ۳۹۱
انطيوخوس چهارم ۱۷۱	اناذها — تاسوعات
انکیزیبون — تفتیش عقاید	انباذقلس، انباذقلیس ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۰۶، ۳۰۹،
انگیزه مینو (خرد خیث) ۶۹، ۴۳۱	۳۱۰، ۳۱۷
انگشت خداوند ۳۴۸	انباذقلیس مجعول ۲۹۶، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۴۰
انگلس ۳۲۸	انتونی سردار رومی ۱۷۱
انگلستان ۲۱۵-۲۱۷، ۲۴۹، ۲۵۰، ۳۲۹	انجیل ۱۵، ۳۱، ۱۵۷، ۱۹۲، ۲۰۳، ۲۱۶،
انگلیون (انجیل حی) ۸۰	۲۵۶، ۲۸۵، ۳۳۸، ۳۴۷، ۳۷۶، ۳۷۹، ۳۸۱،
انگور چینی ۴۲۶	۳۸۷، ۳۹۴، ۴۲۸، ۴۳۰، ۴۳۶، ۴۳۷
انواء ۵۱	انجیل (بشارت) ۳۸۷
انیران ۷۷، ۷۸، ۸۲	انجیل توماس ۱۹۷، ۳۵۷
اوپانیشاد — کتاب اوپانیشاد	انجیل حی یا انگلیون مانی ۸۰
اوناد ۳۴۳	انجیل فیلیوس ۳۵۷
اوتم (توتم) ۳۷	انجیل لوقا ۱۹۶، ۱۹۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۴،
اوتنا پیش تیم ۴۱۲	۴۰۱، ۴۳۰
اوتون سوم (پادشاه آلمان) ۲۰۹	انجیل منی ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۷، ۳۷۴، ۳۷۶،
اوتیفرون (نام شخص) ۴۱۰	۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۴، ۴۰۱، ۴۳۰، ۴۳۴،
اود، ولایت ۱۳۶	۴۴۴
اودیئوس ۴۱۵	انجیل مرقس ۱۹۶، ۳۸۸، ۴۰۱، ۴۳۰
اور، شهر ۵۷، ۶۸، ۱۵۹، ۳۶۱	انجیل مرقیون ۳۸۸
اورشليم ۱۶۷-۱۷۵، ۱۸۳، ۱۸۸، ۱۹۲، ۲۰۱، ۲۰۴،	انجیل مریم (مجدلیه) ۳۵۶
۲۰۲، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۴۰، ۲۷۸، ۴۲۴	انجیل یوحنا ۱۹۵، ۱۹۶، ۳۸۸، ۳۸۹، ۴۲۵،
معبد اورشليم ۱۹۳	تعلیم انجیل ۲۱۵
اورفئوس (اورفه) ۱۰۹، ۳۳۴، ۴۱۸	سه انجیل متحد المضمون ۳۸۸
جمعیت اورفئوس ۲۹۶	مواعظ انجیل ۱۴
اورفه — اورفئوس	اندرولانگ ۴۰، ۴۳
اورمزد ۳۶۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۴۴۸	اندریاس ۱۹۹

- اورنگ زیب ۳۶۷  
 اوریای نسی ۶۸  
 اورین ۲۰۴، ۳۴۸ - ۳۵۰  
 اوراعی، عبدالرحمن ۲۳۳  
 اوزیریس ۲۳، ۶۰، ۶۱، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۷  
 اوس ۲۲۴  
 اوسنا ۶۸، ۷۱، ۷۴، ۱۳۲، ۲۵۷، ۳۹۰، ۳۹۱  
 ۴۲۱  
 اوشا (مظهر فجر) ۱۱۷  
 اولدنرگ ۱۳۵  
 اولوالعزم، نبی ۱۶۹  
 اومبروس (هومر) ۲۶۱، ۲۹۲  
 اُوید ۴۱۹  
 اویفور ۸۴ - ۸۶، ۸۹  
 خانان اویفور ۸۵، ۸۶  
 صاری اویفور ۸۶  
 اهراق جرعه ۴۱۰  
 اهرام ۶۰  
 متون اهرام ۱۴، ۴۱۱  
 اهریمن ۴۴۴، ۴۴۸  
 اهل الحاد ۳۳  
 اهل البيت، احادیث ۲۳۶  
 اهل تأویل (زندیك) ۷۴  
 اهل تشیع ۲۴۶  
 اهل سُکر ۳۴۶  
 اهل صحو ۳۴۴، ۳۴۶  
 اهل صُفه ۳۳۵  
 اهل کتاب (یهود و نصارا) ۲۵۶، ۳۹۷  
 اهل مقالات ۲۶۶  
 اهورا — اهورا مزدا  
 اهورا مزدا ۶۹ - ۷۲، ۲۵۷، ۳۳۳، ۳۹۰، ۳۷۵  
 ۴۴۴، ۴۳۱  
 اهِیما ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۵۸، ۳۸۹  
 ایام حرام (تابو) ۴۴۳  
 ایام سعد ۴۴۲ - ۴۴۴  
 ایام نحس ۴۴۲ - ۴۴۴  
 ایام هفته، نامهای ۵۱  
 ایتالیا ۶۴، ۶۵، ۱۸۰، ۱۸۷، ۲۰۷، ۲۱۵  
 ایحانتون ۵۹  
 ایدومنه ۱۷۱  
 ایده (معنی معقول) ۳۶۴  
 ایران ۶۸، ۷۸، ۸۲، ۸۴، ۱۳۲ - ۱۳۴، ۲۰۴  
 ۲۰۸، ۲۳۷، ۲۴۹، ۲۵۲، ۳۰۳، ۳۰۵  
 ۳۲۰، ۳۵۸، ۳۶۸، ۳۹۸، ۴۱۰، ۴۱۶  
 ۴۲۳. دیانات ایران باستانی ۳۵، فرهنگ  
 ایران باستانی ۲۹۳  
 ایرانشهری، ابوالعباس ۳۰۹  
 ایرانشهری و نقد ناصر خسرو از اقوال او ۳۰۹  
 ایرج ۳۹۲  
 ایرنیوس، اسقف ۲۰۴  
 ایزابل ۱۷۲  
 ایزابل و امشاسپندان ۷۱  
 ایزیس ۲۳، ۵۹، ۶۲، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۲۱  
 ایساغوجی ۱۹  
 ایگون (تساویرو تماثیل مقدس) ۲۰۷، ۲۰۹  
 ایگاتوس ۲۰۵  
 ایلخانان مغول ۵۲، ۱۸۴  
 ایلیا ۱۶۸  
 ایلینویر ۲۱۸  
 اینوسان چهارم — پاپ  
 ایندرا ۱۱۶ - ۱۱۸  
 ایوبیان ۳۱۷

بالکان ۴۲۳	امرای ایوبی ۲۴۸
بامیان ۱۳۲	خاندان ایوبی ۲۴۷
بایزید بسطامی ۱۴، ۳۳۴-۳۳۶، ۳۴۳	ایونی، ایونیا ۲۹۲، ۲۹۳، ۳۰۰
بایزید و قول سبحانی ۳۳۶	حکمت ایونی ۲۹۳
بُت (بُد، البُد) ۱۳۳	
بتهوون ۱۵۳	بابارتین ۳۶۹
بحرالمیت، طومارهای ۱۷۵	بابر، اولاد ۳۶۶
بحرین ۲۳۱	بابل ۲۶، ۳۷، ۴۹-۵۱، ۵۶، ۵۷، ۷۱
بخارا ۳۱۵	۷۶، ۸۴، ۱۵۹، ۱۶۷-۱۷۰، ۱۷۳، ۱۷۷
بُد (البُد، بت) ۱۳۳	۱۸۷، ۱۹۴، ۲۰۴، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۶
بُد (البُد، بودا) ۱۳۶	۳۵۸، ۳۸۴، ۳۹۰، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۱۶
بدایونی ۳۶۷	۴۲۶، ۴۳۱
بدده ۱۳۳	بابل قدیم ۱۱۳
براهم، براهیم ۱۰۸	اسارت بابل ۱۷۰، ۳۸۴، ۴۴۶
براهمه ۳۳، ۱۲۲، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۴۵	تبعید بابل ۱۷۳، ۱۷۷، ۱۸۹، ۲۷۸
براهمه و اسناد نفی نبوت به آنها ۲۶۲	بابیت ۲۷۲
براهمه و منکران وحی ۲۶۰	بارنلمی ادسایی ۲۸۲
براهمه و نبوت ۲۶۸	بارخونای، تئودور ۷۳
تعلیم براهمه ۱۲۲، ۱۴۲	بازیلیدس ۳۵۵، ۳۵۶
مقالات براهمه ۱۰۸، ۱۲۱، ۱۴۲	مذهب بازیلیدس ۳۵۵
بردیسان ۸۳، ۲۰۳	باستانشناسی ۱۹
برزویه طیب ۲۸۸	باغ اپیکور ۳۰۲
باب برزویه ۲۶۴	باغ غزالان ۱۴۱، ۱۴۳
برکلی، جرج ۳۲۶	باقلائی، قاضی ابوبکر ۲۷۴، ۲۷۵
برلین ۸۰	باقلائی و قیصر بیزانس ۲۷۴
برلین شرقی ۸۰	جزء لایتجری و باقلائی ۲۷۵
برمانیدس ۲۹۵	معاد جسمانی در نزد باقلائی ۲۷۵
برمکی، یحیی ۲۶۶	بازگشت ابدی ۱۰۹
برمکیان ۱۳۴، ۲۶۶	باکوس ۴۱۷
برمه ۱۲۷، ۱۴۷	بالاق ۱۶۴
برناباس ۱۹۷	بالفوره، اعلامیه ۱۸۸

برهام (برهمن) ۱۲۲	حلافت بغداد ۲۴۸
برهما ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۳۵، ۱۴۹، ۱۵۰	عدادی ۱۲۱، ۱۲۲
برهماسماح ۱۵۷	بلاساغون، کتیبه صفدی ۸۵، ۸۶
برهمان (وجود مطلق) ۱۴۹، ۱۵۰	بلال بن رباح ۲۲۲
برهمانا ۱۱۲	بلخ ۱۳۲، ۱۳۴، ۳۴۰
برهمن (برهام) ۱۲۲	بلعام باغور ۱۶۴ - ۱۶۷، ۲۵۶
برهمن (برهمی)، پادشاه باستانی ۱۰۸	بلعم بعور — بلعام باغور
برهمن، برهمنان ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۵۰، ۲۴۶، ۴۴۸	بلقاء ارض ۱۶۴
نعالیم برهمنان ۱۱۵، ۱۲۱، ۱۵۸	بلوهر و بوذاسف، قصه ۱۳۳
طایفه برهمن ۱۴۴	بمب آتم ۴۵۱
طقات برهمن ۱۴۵	بنات الله ۴۹، ۵۰
برهنا (کاهنان) ۱۱۶، ۱۴۱	بارس ۱۱، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۵۱
برهگان ۱۳۰	بطبقطی (عید خمین) ۴۲۳، ۴۲۴
برناتیا ۳۸، ۶۰، ۱۸۸، ۲۵۱	بنگال، ننگاله ۱۴۶، ۲۵۱
برودی، ابوالیسر محمد ۲۴۴	بنیاد انواع ۳۹، ۳۲۹
بشرین عبدالله مرسی ۲۴۱	بنی اسرائیل ۱۶۵
بشرین معتمر ۲۴۳	بنیامین، اسباط ۱۷۰
بصره ۱۹۴، ۲۳۱، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۵، ۲۷۰	بنیامین نهاوندی ۱۷۲، ۱۸۵
۲۷۳، ۲۸۶، ۲۸۸، ۳۱۰، ۱۹۴	بنی بظام ۲۷۲
بظاله ۳۴، ۱۷۱، ۳۵۸	بنی عبدالدار ۲۲۳
بظریک (بظریق) ۲۰۷	بنی قریظه ۲۲۵
بظلمیوس منجم و ریاضیدان ۳۰۴	بنی الحجاره، محله ۲۲۴
بظلمیوس دوم (فیلا دلفیا) پادشاه مصر قدیم	بنی الصبر ۲۲۵، ۲۲۶
۳۴	بنی هاشم ۲۲۳
بعث ۴۸، ۵۸	بوثنی (دیو، بودا؟) ۱۳۲
بعث انبیا ۳۳، ۱۶۹	بودا (البُدد) ۱۱، ۱۴، ۳۱، ۶۷، ۷۵، ۱۲۷
بعل (خدای کنعانیان) ۴۹، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۲	۱۲۸، ۱۳۱ - ۱۴۶، ۱۵۸، ۳۳۴، ۳۷۴
بغداد ۱۸۴، ۲۴۲، ۲۴۸، ۲۷۱ - ۲۷۶، ۲۷۹	۳۹۳
۲۸۶، ۲۸۸، ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۱۰ - ۳۱۲	بودا (بیدار) ۱۳۱، ۱۳۷
۳۱۵، ۴۳۴. خلافت بغداد ۱۸۴. سقوط	بوداییان ۵۲، ۵۳
	احکام عشره بودایی (عهدهای دهگانه)



۱۴۴ اقوام بودایی ۲۴۸. تعالیم بودا ۱۰۱،

۱۳۰، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۵،

۱۴۷. چهار حقیقت در تعلیم بودا ۱۴۳.

طرق هشتگانه در تعلیم بودا ۱۴۳. طریق

اوسط در تعلیم بودا ۱۳۹، ۱۴۳-۱۴۵. نظام

طبقات (کاستها) در تعلیم بودا ۱۴۱. دیانت

بودا ۳۲۸. مذهب بودا ۱۱۰

بودگایا، در ولایت بهار ۱۳۷

بودسودو، بودسوتو (طریقه بودا در ژاپن) ۱۰۳

بودن یا نبودن ۱۱-۱۵، ۲۹۵

بودهی (شجره معرفت) ۱۳۷

بودهی ستوا (بوداسف) ۱۴۷

بودهیه، مرتبه ۱۱۰

بوداسف ۱۳۲-۱۳۶، ۱۴۷، ۱۸۳ نیز — بودا

بودیفیه ۱۳۳، ۱۳۵

بورژیا (پاپ الکساندر چهارم) ۲۱۲

بوزنطیه (بیزانس) ۲۸۲

بوستن، شهر ۲۱۷

بوشیدو (طریقه دلاوران) ۱۰۴

بوگومیلیان ۸۴

بولتمان، رودلف ۴۳۷

بولس رسول ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۲، ۲۰۷، ۲۱۰،

۳۰۶، ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۵۷، ۳۸۸، ۳۹۵،

۴۳۱

مکاشفه بولس ۳۴۸

بولسیه ۸۴

بهار، ایالت ۱۲۷، ۱۳۷

بها گواد، بها گوات ۱۳۸

بها گواد گیتا (نغمه خداوند) ۱۴۹-۱۵۵

بُهره ۲۳۷

بهشت ۴۰۲

بهشت آسمانی — جنات نعیم

بهشت گمشده ۴۳۲

بیت لحم ۱۹۷

بیت المقدس ۲۲۴

بیدینی آینده ۳۲۹

بیرونی، ابوریحان ۳۰، ۳۲، ۳۵، ۳۶، ۷۴-۷۶،

۷۹، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۴،

۱۵۵، ۲۶۱-۲۶۴، ۳۳۵، ۳۶۶، ۴۰۶

بیزانس ۸۴، ۱۷۲، ۲۰۵-۲۱۱، ۲۲۸، ۲۴۷،

۲۷۴، ۲۸۲، ۳۰۵

بیکن، راجر ۲۱۴، ۲۸۵، ۳۲۱

بیکن، فرانسیس ۳۵، ۱۱۱، ۳۲۱-۳۲۵، ۳۲۹

اصنام نزد فرانسیس بیکن ۳۲۲

بیگانه دشمنی ۱۷۹، ۲۹۲

بین النهرین ۴۴، ۵۱، ۵۶، ۵۷، ۱۱۳، ۱۵۹،

۱۶۲، ۴۰۰، ۴۰۲، ۴۰۶، ۴۱۰، ۴۱۲،

۴۱۶، ۴۱۹، ۴۴۳، ۴۵۰

پاپ اسقف روم ۲۰۷

پاپ الکساندر چهارم (بورژیا) ۲۱۲

پاپ اوربان چهارم ۲۱۲

پاپ اینوسان چهارم ۱۸۰

پاپ اینوسان سوم ۲۱۳، ۲۱۴

پاپ سیلوستر دوم ۲۸۲

پاپ گرگوار هفتم ۲۱۲

پاپ لئون اول ۲۰۷

پاپ لئون دهم ۲۱۲

پاپها و پادشاهان ۲۱۲

پاپ بولوس دوم ۲۱۲

پاپیروس، طومارهای ۶۰

پاتک (فتق) ۷۵، ۷۶

- پانتجلی، حکیم هندی ۱۵۵، ۳۱  
 پارام آتمان ۱۱۴  
 بارت ۱۸۷  
 بارس ۲۳، ۷۰، ۱۷۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۳۹۹، ۴۰۶، ۴۲۶. امپراطوری پارس ۳۹۸  
 بارشوا ۱۳۰  
 بارمنیدس (برمانیدس) ۲۹۵  
 باربا ۱۱۴  
 باریس ۲۸۰، ۴۴۱  
 باریس و معبد ایزیس ۶۰  
 پیمان نامه پاریس ۴۴۱  
 باسکال ۲۸۱  
 بالی، زبان ۱۱۲، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۶  
 بانتون آسمانی ۱۱۵  
 بانتون اقوام زمین ۶۵  
 بانتون روم (رومی) ۶۳-۶۵  
 بانتون قوم ۶۵  
 بانتون ملی ۶۴  
 بانتون یونانی ۶۳  
 باندورا ۴۱۴  
 باوا، موضع وفات مهاویرا ۱۲۸  
 باوزانیاس ۲۹۲  
 بترونه ۶۴  
 بنه (در هند) ۱۲۸، ۳۶۸  
 پدیدارشناسی ادیان ۱۵، ۴۳  
 براك ۲۱۵  
 براکریت ۱۱۲  
 برسی تاربان ۲۱۷  
 برغامس، شهر ۳۰۴  
 برموک ۱۳۴  
 پروانس ۳۴۶  
 پروتاگوراس ۲۹۸، ۳۰۱  
 پروتستان ۲۱۰، ۲۱۵-۲۱۸، ۲۵۳، ۳۹۸، ۴۳۷، ۴۳۸. ضد پروتستان ۲۱۵  
 بروکلوس ← ابرقلس  
 بروکوپوس ۲۴  
 برومنوس ۳۸۶، ۴۱۳  
 برابوس ۴۱۶  
 بری نبوی ماتر ۱۱۹  
 برستلی، جوزف ۲۱۷  
 برسی لیان ۳۱۰، ۳۱۱  
 برسی لیان و ابن مسره ۳۱۰  
 بریکلس ۳۰۰، ۴۱۸، ۴۴۴  
 برانسان ۴۰۱  
 پشمینه پوشی ۳۳۵، ۳۴۳  
 بطر (پیر) آبلارد ۲۱۴، ۲۸۴  
 بطر (پیر) دامیان (دامین) ۲۱۳، ۲۸۲  
 بطرس ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۶، ۲۰۷، ۳۵۷، ۳۸۸  
 بلوتارک ۲۳، ۲۴، ۳۴، ۵۹، ۲۹۰، ۳۵۱، ۴۱۱  
 بلونینوس ← فلوپین  
 بلینی ۱۷۵  
 بمپه سردار رومی ۱۷۱  
 پنجاب ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۷، ۲۵۱  
 پنجا گاوا (پنج جزو گاوا) ۱۵۱  
 پندار باطل ۴۱  
 پنسلوانیا، ایالت ۲۱۷  
 پورانا ۱۱۲، ۳۶۷، ۴۲۳  
 پورانه ← پورانا  
 پورفوروس ← فرفوروس صوری  
 پوریم ← فوریم  
 پوزیدون ۶۲

- بوزئید و نبوس ۲۵  
 بولی بیوس ۲۴  
 بولیکارناب ۲۰۵  
 بونتوس پبلاتس ۱۹۹  
 بومندروس ۳۵۵، ۳۵۴  
 بیتار (پدر) ۱۱۶  
 بیتاکا (زنبیل، سبد) ۱۴۰  
 بیربل و نقد لایب نیتس ۳۲۳  
 بیردامیان — پطر دامیان  
 بیروالدو ۲۱۴  
 بیرون (فورون) ۳۰۰  
 بیشاور ۱۳۱، ۱۴۷، ۲۵۱  
 بیل و قصه مولانا در مثنوی ۱۲۸  
 بیورتن ها ۲۱۷  
 بیورتن های نصارا ۲۴۰  
 تاو (طریقت و طریق) ۹۷  
 اصحاب تاو ۱۰۲  
 تعلیم تاو ۳۰۳  
 طریقه تاو ۱۰۰  
 مذهب تاو ۸۹، ۹۳، ۹۴  
 مکتب تاو ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۱  
 تابو (محظور) ۴۱، ۶۹، ۷۲، ۳۷۵  
 تابوت عهد ۱۶۴  
 تانار ۲۴۸  
 تاتها گانا ۱۳۸  
 تاریخ براگمانیک ۳۶  
 تاریخ ژنتیک ۳۶  
 تاریخ طبیعی ادیان ۳۹  
 تاریخ گرای ۴۳  
 الهیات تاریخ ۴۳۳  
 فلسفه تاریخ ۴۳۳  
 تاسوعات (تسمیات، نه گانیها، انشادها)  
 ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۶۵  
 ناملیه ۲۱۲  
 نانها (تعلق به حیات) ۱۳۷  
 نابلور، ادوارد ۳۸-۴۳  
 ناله ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۶۱، ۴۰۸، ۴۱۸  
 نودورا (زوجه ژوستی نیان) ۲۰۸  
 نودور بارخونای ۷۳  
 نودور مو پسایی ۷۳  
 نودبسه ۳۸۷، ۳۹۱  
 نوسوفی ۳۶۹  
 نوکراسی ۴۳۴، ۴۴۲، ۴۴۹-۴۵۱  
 حکومت نوکراسی ۲۱۷  
 نولوگیا (اثولوجیا) ۷  
 تاویل ۱۸۵، ۲۳۱  
 اهل تاویل (زندیک) ۷۴  
 تبت ۱۲۷، ۱۴۷، ۴۳۴  
 زبان تبتی ۱۱۲  
 تبعید بابل ۱۷۳، ۱۷۷، ۱۸۹، ۲۷۸  
 تبوک، عزوه ۲۲۶  
 نت نوام اسی (آن تویی) ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۵۸  
 تنیس (تنوس) ۶۲  
 تثلث ۲۰۳، ۲۲۸، ۲۸۲، ۳۲۱، ۳۴۸، ۴۴۸  
 تثلث ثانی ۲۱۲  
 تثلث همدو ۱۴۹، ۱۵۰  
 نفی تثلث ۲۱۷  
 تجربه عرفانی ۳۴۵، ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۴  
 ۳۶۱، ۳۶۴، ۳۷۰، ۳۷۱، ۴۱۷  
 نجسیم ونشیه ۵۴، ۴۲۸، ۴۳۵  
 نجتن ۳۳۴

- بصوفیه و فلسفه ۳۲۹  
 فلسفه بصوفیه ۳۳۰، ۳۳۱  
 معنای بصوفیه ۳۲۹  
 معنای بصوفیه نو ۳۲۹  
 بصوفیه طاط ۳۷۰  
 نعم مرغ رنگ کرده ۴۰۷، ۴۲۲  
 ندرت مردمگان ۴۰۸  
 نرتران ۲۰۵  
 نرازدی (تراگوریا) ۴۱۷  
 نراکه ۲۳، ۸۴، ۴۱۷، ۱۴۸  
 نراگودیا (نرازدی) ۴۱۷  
 نربیت نسل انسانی ۳۹  
 نرولیان (نرولین) ۲۴، ۲۵، ۲۰۴، ۲۵۹  
 نرسا ۴۳۹  
 نرستان ۸۴، ۸۶، ۸۹، ۲۴۹، ۲۵۰  
 نرمدی، حکیم ۳۳۹  
 نری پیتا کا (به زنبیل) ۱۴۰  
 نریسموی به نربیت مدو  
 نر (وضع) ۳۲۷  
 نسامح ۳۹۵-۴۰۰  
 نسامح و فرق آن با بی تفاوتی ۳۹۵، ۴۰۰  
 نسامح و فرق آن با تساوی ادیان ۳۹۶  
 مسیحیت و عدم نسامح نسبت به ادیان  
 مخالف ۳۹۷  
 تساوی ادیان ۳۹۶  
 تسخیر ارواح ۵۳  
 تسخیر کواکب ۵۱، ۴۴۴  
 تسبیات به تاسوعات  
 تسونس، لئوپولد ۱۸۷  
 تشیه و تحسیم ۵۴، ۴۲۸، ۴۳۵  
 شرف ۴۱۷-۴۲۱  
 شیع، اهل ۲۴۶  
 تصور گرایی ۳۲۱، ۳۲۸  
 تصوف اسلامی ۳۲۴، ۳۳۵، ۳۴۰، ۳۴۶، ۳۵۲، ۳۶۶، ۳۷۰  
 تصوف عملی ۳۳۴، ۳۴۱  
 تصوف فلسفی ۳۶۰  
 تصوف نظری ۳۳۴، ۳۴۱  
 تصوف و انحطاط ۳۴۳  
 تصوف و پشمینه پوشی ۳۳۴  
 تصوف و مذاهب گوسی ۳۳۳  
 تصوف و منشاء قرآنی آن ۳۳۴  
 اشتقاق تصوف ۳۳۴  
 بطور تدریجی، قاعده ۲۱  
 تعدد آله ۳۹، ۴۳، ۴۷-۵۱، ۵۴-۵۹، ۱۰۳  
 تعدد زوجات ۲۱۸  
 تعدد نژادها ۱۸  
 تعدیل الهی ۳۲۳  
 تعقل گرایی ۳۲۳  
 تعمید ۴۲۰  
 تعمید اطفال ۲۱۶  
 تمرغز ۸۵  
 تقال ۴۲۷، ۴۴۴  
 تقال و نظیر ۴۴۴  
 تفتیش عقاید ۱۸۱، ۱۸۳، ۲۱۱-۲۱۴، ۲۸۴  
 ۴۳۸  
 تفتیش عقاید دریاب زندقه ۲۶۶  
 تمیز ۲۳۱  
 تلبه ۵۰  
 تلمود (تعلیم) ۱۷۵، ۱۸۶، ۱۸۳، ۱۸۶، ۳۸۱-  
 ۳۸۴



- تلمود اورشلیم ۱۷۵  
تلمود بابلی ۱۷۵، ۳۸۳  
تلمود فلسطینی ۳۸۳  
نمیل خرگوش (شامل ایثار نفس) ۱۴۳  
نموز ۵۷، ۲۰۰، ۴۱۶، ۴۱۹  
تناسخ ۲۵، ۱۰۹، ۱۱۸، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۷، ۱۴۱-۱۴۴، ۱۷۶، ۴۳۲، ۴۴۵-۴۴۸  
تناسخ (گیل گول نزد یهود) ۳۴۶  
تناسخ ادوار واکوار ۱۰۹  
تناسخ ارواح ۱۱۲، ۱۲۵ نیز — شماره  
تناسخ در قول فیثاغورس ۲۹۷  
تناسخ نزد هندوان ۱۰۹  
تناسخ کیهانی ۴۴۵  
تناسخیان هند ۱۰۹  
ادوار تناسخ ۱۱۰، ۱۴۱  
اصحاب تناسخ ۳۳  
سلسله تناسخ ۱۲۴-۱۲۷، ۱۴۱، ۱۴۵  
نشئه تناسخی ۱۴۱  
تناعیم (معلمان) ۳۸۳  
تناول بره ۴۲۵  
تناول عشاى متبك ۴۲۱  
تنسبالوس ۴۱۴  
تنزیه ۱۸۵  
تنی سون ۳۸۶  
بوالی ائمه ۲۳۴  
توتم ۳۷، ۴۱-۴۳، ۳۷۵، ۴۰۸، ۴۲۵  
توتم پرسنی ۱۱۴  
توتمیسم ۴۲  
توتمیه ۱۱۰  
آلهه توتمی ۴۲۵  
خدایان توتمی ۶۵
- عقاید توتمی ۵۸  
مذاهب توتمی ۱۰۲  
مراسم توتمی ۴۲۵  
نیایشهای توتمی ۴۱۶  
توحید دبینه ۴۳  
توحید خواص ۳۳۸  
توحید عوام و قول غزالی ۳۳۸  
تورات ۱۵، ۲۶، ۳۱، ۳۴، ۴۱، ۸۳، ۱۵۹-  
۱۷۵، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۹۰، ۱۹۲،  
۲۵۶، ۲۵۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۹۲، ۳۲۳،  
۳۳۴، ۳۴۵، ۳۶۰، ۳۷۶-۳۸۱، ۳۸۷،  
۳۸۹، ۴۲۴-۴۲۹، ۴۳۶، ۴۳۷  
تورات (تعلیم، شریعت) ۲۸۲، ۲۸۳، ۳۸۶  
تورات سبعینی ۳۴  
احکام عشرة تورات ۵۵، ۵۷، ۱۶۲-۱۶۶،  
۳۷۵، ۳۸۹  
اسفار تورات ۳۸۲  
انبیای تورات ۱۹۱، ۲۹۱  
شریعت تورات ۳۴۵، ۴۳۴  
فلاسفه تورات ۲۹۱  
نورفان ترکستان ۷۵، ۷۹، ۸۳، ۸۶  
نورکمادا (رئیس محکمه تفتیش عقاید) ۲۱۴  
نوریا ۱۲۴  
تولید گران ۱۱۵، ۱۱۶  
توم (توام، همزاد؟) فرشته ۷۶  
توماس داکویناس — قدیس توماس  
توبن بی ۴۴۶  
نهامه ۲۲۱  
نهانوی ۱۰۸  
نهمورس ۱۳۳، ۱۳۴، ۳۷۷  
نیامات ۴۱۱

- بسوس ۱۷۵، ۱۷۱  
 نماء ۲۲۶  
 نیموناوس ۲۵۷  
 نیمورلنگ ۴۴۷، ۳۷۴  
 ناست بن قطه ۲۴۰  
 ناليس — طالب  
 نانی اثین — ابوبکر  
 نقلین، حدیث ۲۲۹  
 نقف ۲۲۶  
 بنی ثقیف ۲۲۳  
 نامة ین اشرس ۲۴۳  
 نسویت ۶۹ - ۷۲، ۷۵ - ۷۹، ۸۶، ۱۳۵، ۱۹۴،  
 ۲۲۸، ۲۶۰، ۲۷۲، ۲۷۸، ۲۸۷، ۲۹۳  
 ۳۰۰، ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۵۸، ۳۹۱  
 ثنویت زردشتی ۳۹۱، ۳۹۲  
 ثنویت مغان ۳۸۶  
 زنادقة ثنوی ۲۶۶  
 عقاید ثنویه ۲۶۳  
 جادوگر — شمعون مجوس  
 جان اسوارت میل ۳۲۹  
 جاحظ، ابوعمر و بصری ۲۴۰، ۲۴۳، ۲۷۰  
 جاحظ و کتابهای متضاد او ۲۷۱  
 جاحظ و نظرش به اثبات تبحر در جدول  
 ۲۷۱  
 حاماسب ۳۱۷  
 جامعه آریایی، سه طبقه ۱۱۵  
 جامعه بدوی آریایی ۷۲  
 جامعه شناختی ۱۹  
 جامعه شناسی ۳۶  
 حامی ۳۳۹  
 حان ورلی ۲۱۷  
 جاهلیت ۱۵۹  
 جاهلیت اعراب ۳۴  
 عراب جاهلی ۴۸  
 دیانات جاهلی ۴۸، ۴۹  
 شعر جاهلی ۴۸  
 عقاید جاهلی ۵۱  
 حانی، ابوعلی ۲۴۳، ۲۴۴  
 حانی، ابوهاشم ۲۴۳، ۲۶۳  
 حرو و اختیار ۲۹۱  
 مناظره با ثنویه در بصره در مسئله جبر و  
 اختیار ۲۸۸  
 حرو و قدر ۲۴۱  
 حل الله ۱۶۲، ۱۶۳ نیز — حوریب  
 جحفه، صحرای ۲۲۶  
 حده ۴۹  
 حرجان ۳۱  
 حرشون، جرشوم ۱۶۲  
 جرح فاکس ۲۱۷  
 جزء لایتجزی ۲۹۵، ۲۷۰، ۳۰۱  
 جزء لایتجزی و ابوالهذیل علاف ۲۷۵  
 جزء لایتجزی و باقلانی ۲۷۵  
 جزء لایتجزی و نظام ۲۷۵  
 جزیره العرب ۴۸، ۵۱، ۱۵۹، ۲۲۷، ۲۲۸  
 جعدین درهم دمشق ۲۴۱  
 جمعه اسرار آمیز ۴۱۴  
 جعفر بن ابی طالب ۲۲۲، ۲۲۶  
 جغرافیا ۲۲  
 جلال الدین بلخی ۳۳۴، ۳۴۰ نیز — مولوی  
 جلجنا، تپه ۱۹۹

- جلیل، شهر ۱۹۷  
 جمشید (یمه خشته) ۱۱۹، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۳۲  
 جمعهٔ نرات ۴۰۸  
 جمل، اصحاب ۲۴۰  
 جنات نعیم ۴۰۱، ۴۰۲  
 جنگ آوران ۱۱۵، ۱۱۶  
 جنگ پروس و فرانسه ۱۸۵  
 جنگ تروا ۴۴۰  
 جنگ جهانی اول ۴۳۹  
 جنگ جهانی دوم ۸۰، ۱۰۴، ۱۸۵  
 جنگهای رده ۲۳۰  
 جنگهای صلیبی ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۷، ۲۰۹،  
 ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۳۷، ۲۴۸ - ۲۵۱  
 ۴۳۹، ۴۴۲، ۴۴۹  
 جنگهای قزلباش ۲۴۷  
 جُنید ۱۴، ۳۳۶  
 جوردانو برونو ۲۱۴  
 جوز جانان ۲۳۵  
 جوز جانی (مهناج سراج) ۵۴  
 جوک (اهل ریاضنت) ۱۵۳  
 جوک (یوگا)، جوکیان ۱۴۵، ۱۵۳ - ۱۵۷  
 جوک (یوگی، یوغ) ۱۵۵  
 طریقهٔ جوک ۱۵۶  
 جوکاسونرا ۱۵۵  
 جوک با شست (یوگا و اشیتا) ۳۶۷، ۳۶۸  
 جوهر فرد ۲۷۴، ۲۷۵  
 جهانگیر پادشاه ۳۶۷  
 جهت جامعه ۲۴۲ نیز ← فرقهٔ معتزله  
 جهرم ۲۴۳  
 جهم بن صفوان ۲۴۱  
 جهتا ← جهنم
- جهنم (جهتا) ۴۰۱، ۴۰۲  
 جیمس، فریزر ۳۸  
 جیمس، ویلیام ۳۳۱  
 جین ۱۵۸  
 طریقهٔ جین ۱۳۰  
 طوایف جین و خودکشی نزد آنان ۱۲۹  
 مذهب جین ۱۰۷، ۱۲۷، ۱۲۸  
 جینا ۱۲۸، ۱۳۰  
 جان، فرقهٔ عرفانی در چین ۱۰۲  
 چشم بد ۴۴۴  
 جله نشینی، آداب ۳۴۲  
 جنگیز خان ۸۶، ۲۴۸، ۳۷۴، ۴۴۷  
 جوانگ تسو ۱۰۰، ۱۰۱  
 جوانگ، یوآن ۱۳۰، ۱۴۸  
 چهارده روایت ۲۳۱  
 چهارشنبه سوری ۴۰۶  
 چهار عصر ۴۴۷  
 جی (ارواح عالم سفلی) ۹۱  
 جینالدروک ۱۱۳  
 جیسن ۲۵ - ۲۸، ۳۵، ۷۷، ۸۴ - ۹۶، ۱۰۱،  
 ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۲۷، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۴۷،  
 ۱۴۸، ۳۰۳  
 اهل چین ۲۵، ۵۴  
 دیانات چین ۱۶  
 مانویة چین ۸۵  
 منابع چینی ۵۴  
 حاجی شریعت‌الله ۲۵۱  
 حارث بن سرج ۲۴۱  
 حارث محاسبی ۲۶۸، ۳۹۵

حارث محاسنی و کلام ۲۶۸

حام ۵۴

حامل خداوند (مریم) ۲۰۸، ۲۱۱

حاشه ۲۲۱

مهاجرت به حبشه ۲۲۳

حوس، ملك غرناطه ۱۷۸

حج، اهلالي ۵۰

حجاج بن يوسف ثقفی ۲۳۹

حجاز ۱۵۹، ۲۲۱، ۲۵۰، ۲۸۲، ۳۸۰

حجت صادقه ۲۸۰

حجة الوداع ۲۲۶

حجرالاسود ۲۲۲، ۲۳۷

حجرالمطر — سنگ باران

حداد، ابوحنفص ۳۴۳

حُدَیبه ۲۲۶

حدیث ۲۳۲

حدیث افتراق امت ۱۸۶، ۲۳۳

حدیث ثقلین ۲۲۹

اکثار حدیث ۲۳۲

رجال حدیث ۲۳۲

جعل حدیث ۲۳۲

حذیفه بن الیمان ۲۳۰

حرّی، کوه مجاور مکه ۲۲۲

حسّان ۴۸، ۵۱، ۵۲، ۵۷، ۱۵۹، ۱۹۴، ۲۶۰،

۳۶۱، ۳۱۲، ۳۶۱

حرّانیان، حرّانیه ۵۱، ۵۲

حرقوص (ذوالثدیبه) ۲۳۹

حرکت جوهری ۳۱۹، ۳۲۰

حروراء، محکمه ۲۴۰

حروف و اعداد، اسرار ۳۴۶

حرقیال نبی ۱۶۸، ۲۵۶

حسدای برشلونی و غزالی ۲۸۱

حسدای بر شروط ۱۷۸، ۱۸۱

حسن بصری ۲۴۱، ۲۴۲

حسن صباح ۳۲

فصول چهارگانه حسن صباح ۳۲

حسینیان ۱۷۱ - ۱۷۴

حسین بن علی (ع) ۲۳۵

حشرو معاد ۲۷۸، ۴۴۵

حشرو معاد حسامی ۳۳

حشرو بشر ۴۰۱

حمصه ۲۳۰

الحکم دوم خلیفه اموی اندلس ۱۷۷، ۱۸۱

حکمای خمه نزد مسلمین ۲۹۶

حکمت ابی‌قوری ۳۸۶

حکمت اسلامی ۳۶۵

حکمت اشراقی ۳۵۴، ۳۶۳، ۳۶۵

حکمت اشراق و کفره مجوس ۳۱۸

تعالیم گنوسی در حکمت اشراقی ۳۱۷

حکمت رواقی ۳۴۰ نیز — فلسفه رواقی

حکمت شرقی ۳۵

حکمت فهلویین ۳۶۵

حکمت متعالیه ۳۲۰

حکمت مشایی — فلسفه مشایی

حکمت نوریه ۳۱۷

حکمیّت ۲۳۴، ۲۳۸

حکیمه دمشقیه ۳۵۲

حلاج ۲۷۱، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۴۷، ۳۶۶

حلاج و دعوی بابیت ۲۷۲

حلاج و قول انا الحق ۳۳۶

قول حلاج در عبارت حسب الواحد ۳۳۶

حلال و حرام ۲۱



- حلول ارواح ۳۷  
 حله (طوائف غیر خمس) ۵۰  
 حلی — علامه حلی  
 حلی عمیدی، سید عمیدالدین ۲۷۳  
 حمدانی، سیف الدوله ۳۱۲  
 حمزه بن آذرک خارجی ۲۳۹  
 حمزه اصفهانی ۴۰۶  
 حمزه بن عبدالمطلب ۲۲۲، ۲۲۵  
 حمزه بن علی درازی روزنی ۲۳۷  
 خمس (قریش و خزاعه) ۵۰  
 حمل بی طمث ۲۱۲  
 حمل در عین دوشیزگی ۲۱۱  
 حمورابی ۵۶، ۵۷  
 حمیدالدین کرمانی ۲۳۶  
 حمیری، سید ۲۳۵  
 حمیری، مرحب ۲۲۶  
 حنابله، حنبلیه ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۷۵، ۲۷۶  
 حنابیا ۱۸۶  
 حنبلی ۲۵۲  
 حنفا ۳۲، ۳۳، ۴۴، ۵۲، ۵۸  
 حنفای عرب ۲۰  
 حنیف ۲۰، ۵۱، ۴۴  
 حنیه ۲۴۴، ۲۴۵  
 ختوکه — عید افتتاح  
 حنیفه ۴۸  
 حنین، وقعه ۲۲۶  
 حواریان ۱۹۷، ۲۰۱، ۲۱۰-۲۱۳  
 حواریان دوازده گانه ۱۹۹  
 حوای یونانی ۴۱۴  
 حوران ۲۳۷  
 حوریب، جبل (جبل الله، طور) ۴۱، ۱۶۲  
 حیات بعد از موت ۱۸، ۶۰  
 حیات زیرزمینی ۸۷  
 حبری، ابو عثمان ۳۴۳  
 حیوی بلخی یهودی ۲۸۰، ۲۸۷  
 حتی بن یقطان ۲۵۸، ۳۱۷  
 خاتم الاولیا (ابن عربی) ۳۴۰  
 خاتم نبیین ۲۲۱ نیز — رسول (ص)  
 خانه نکانی ۴۰۶  
 خباب بن ارت ۲۲۲  
 ختان پسران ۱۶۳  
 خداوند گار فردوس نور ۷۶  
 خدای توتمی ۶۵  
 خدای اوباری ۵۰  
 خدای بخت ۷۳  
 خدايان مصنوع، نیایش ۳۶  
 خدیجه بنت خویلد ۲۲۲، ۲۲۳  
 خراسان ۲۷، ۷۷، ۸۴، ۸۵، ۱۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶،  
 ۲۳۹، ۲۴۴، ۲۷۵، ۳۰۶، ۳۱۳، ۳۱۵  
 خرافات ۱۵، ۴۳۶-۴۳۹، ۴۴۲-۴۴۴  
 خرد پاك (اسپسته مینو) ۶۹  
 خرد جنبیت (انگره مینو) ۶۹  
 خروسیوس ۳۰۲  
 خزاعه ۵۰  
 خزرج ۲۲۳، ۲۲۴  
 طوائف خزرج ۲۲۴  
 خسروانوشیروان ۷۴، ۷۵، ۲۸۷، ۳۰۴  
 خزانه خسروانوشیروان ۱۴۰  
 خسیدیم ۱۷۳، ۱۷۴  
 خله ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۴  
 خله روحانی ۳۴۹

- خلعة نمايشی ۵۳. عالم خله ۳۷۰
- حسابارشا ۴۲۶
- حصر ۳۸۰، ۳۷۹، ۳۴۵
- حصر (سور حسی) ۱۱۲
- حظ رئی ۳۷۷
- حظ و کتب و بیت پس از سر قوه محقق
- ۳۷۸، ۳۷۷
- خلافت راشدین ۴۵۰
- خلافت عباسی ۲۳۶
- سقوط خلافت عباسی ۲۴۸
- خلافت فاطمی در مصر ۲۳۶
- خلافت فاطمی در مغرب ۲۳۶
- خلع بدن ۹۹، ۱۰۰، ۳۰۴، ۳۱۷، ۳۶۱، ۳۶۳، ۳۶۵
- خلع بدن و اسناد آن به ارسطو ۳۱۳
- خلع بعلین ۱۶۲
- خنگ بت و سرخ بت ۱۳۴
- خواجه نصیر طوسی ۳۳، ۱۸۴، ۲۳۸، ۲۴۶، ۲۷۷، ۲۸۴، ۳۰۶
- خواجه نصیر و شرح اشارات ۳۱۸
- خواجه نظام الملک ۲۴۵، ۲۶۴، ۲۷۵
- خواجه نظام الملک و اشاعره ۲۴۵
- خوارج ← فرقه خوارج
- خوارزم ۶۹
- خوارزمشاهیان ۲۴۸
- خوجه ۲۳۷
- خوزستان ۱۹۴
- خیاط معتزلی (ابوالحسن) ۲۴۳، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۷۰
- حیام ۳۸۶
- خیبر ۲۲۵، ۲۲۶
- حیر و شر، مسئله ۲۵۷، ۲۷۸، ۲۸۰، ۲۸۷، ۲۹۱، ۳۸۷، ۳۹۰، ۳۹۴، ۴۰۰، ۴۰۲
- پاداش حیر و شر ۴۰۲
- براع حیر و شر ۴۴۵
- حمه عهد ۱۶۳
- داتی تبا، رود ۲۵۸
- دارالاسلام ۲۳۹
- دارالحرب ۲۵۱
- دارالهجرة (یثرب) ۲۲۴
- داراشکوه ۱۵۷، ۳۶۷، ۳۶۸
- داروین، چارلز ۳۲۹، ۳۲۹
- داروش ۳۹۹
- داستان حلق ۴۱۱
- داستان حلق زن ۴۱۳
- دالائی لاما ۱۴۷، ۴۳۴
- دالماسی ۲۱۱
- دانه ۲۸۲، ۳۴۰، ۴۰۲
- دانس اسکانس ۲۱۱، ۲۸۵، ۳۲۱
- دابوب ۴۲۰
- دانیال نسی ۱۶۸، ۲۵۸
- داود (ع) ۱۴، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۲، ۱۹۸، ۲۵۶، ۲۷۸، ۲۹۱، ۳۸۲، ۳۸۴
- داود بن علی اصمغانی ۲۳۳
- داود بن مروان الرقی و علم کلام یهود ۲۷۹
- دایمون ۳۹۳
- دنه (وجدان، دین) ۳۹۱
- دروس ۳۶، ۳۷
- دبوره ۱۶۶
- دحال ۴۳۰
- دراسات (مدراس) ۱۷۵، ۳۸۳

- دراویدی (طوائف جنوب هند) ۱۱۴  
 دروئید ۲۵  
 دروح (کری) ۳۹۲  
 دروزه ۲۳۷  
 درویشان چرخ زن ۳۴۲  
 دریفوس ۱۸۷، ۱۸۵  
 دمیوس ← دقیانوس  
 دکارت ۲۸۱، ۳۱۴، ۳۲۱-۳۲۵  
 دکارت و ابن سینا ۳۱۴  
 دکارت و اصالت تعقل ۳۲۲  
 دکارت و شک دستوری ۳۲۲  
 دکارت و قول به صداقت الهی ۳۲۲  
 دکامرون ۲۱۳  
 دکن ۱۱۴، ۱۳۹، ۱۴۶  
 دلف، معبد ۲۹۸  
 دیمتر (دیمتریوس) ۶۲  
 دمشق ۲۰۲، ۲۳۵، ۲۳۷، ۳۳۹  
 دموکراسی ۴۳۴، ۴۴۲، ۴۴۹-۴۵۱  
 دنیای اسطوره ۴۲۸، ۴۳۸، ۴۴۲، ۴۴۶، ۴۵۱  
 دنیای ذهنی ۴۰۵، ۴۲۸، ۴۳۲  
 دنیای عینی ۴۰۵، ۴۲۸، ۴۳۲  
 دن کارلوس ۳۷۴  
 دوادانا ۱۳۹  
 دوبلین ۸۰  
 دورکیم، امیل ۴۰، ۴۲  
 دورگاپوجا ۴۱۷  
 دوره جهان خدایی ۴۳۱  
 دوره طلابی عالم ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۴۸  
 دوره مس ۴۳۱  
 دورینگ ۳۲۹  
 دوزخ ۲۸۲، ۴۰۲  
 دوگوهر همزاد ۷۲  
 دومة الجندل ۴۹  
 دوهومیان، محمد محسن ۲۵۱  
 دهارما (قانون اخلاقی) ۱۴۰، ۱۴۴  
 دهر ۴۸  
 دهریه ۲۶۹، ۲۷۰، ۳۰۸، ۳۰۹  
 دهریه و حدوث عالم ۲۶۸  
 ده فرمان ← احکام عشره؛ تورات  
 دهلوی، شاه ولی الله ۲۵۱  
 دیانوس پینار ۱۱۹  
 دیالکتیک (استدلال یا جدل) ۳۲۷  
 تعبیر افلاطونی دیالکتیک ۲۶۷  
 دیالمه ۳۰۷  
 دیانات بابلی ۱۶  
 دیانات بدوی ۱۱۱  
 دیانات بودایی ۸۹، ۱۱۱  
 دیانات بین الهرین ۵۶، ۵۷  
 دیانات جاهلی ۳۴  
 دیانات جینی ۱۶، ۱۱۱  
 دیانات حما ۵۷  
 دیانات سومرواگد ۵۶  
 دیانات صائنه ۵۷، ۱۵۹  
 دیانات مصری ۱۶  
 دیانات هلنیستی ۵۱  
 دیانات هندی ۱۶، ۵۷، ۱۰۹-۱۱۳  
 ارباب دیانات و اهواء ۲۱  
 دیانت عام ← آیین برهمن  
 دبدر ۳۵، ۳۲۵  
 دین انسانیت ۳۲۹  
 دین الهی ۳۳۶  
 فلسفه دین ۳۳۰، ۳۳۲

- دین و فلاسفه مادی ۳۲۸  
 دین و فلسفه تحفقی ۳۲۹  
 دین و فلسفه معاصر ۳۳۰  
 دین و قول ویلیام جیمس و فروید ۳۳۱  
 دین و مکتب مادی ۳۳۱  
 دیمنتریوس (دیمتر) ۶۲  
 دیو (مار ضحاک) ۴۳۲  
 دیوارنده ۱۷۱  
 دیوجانس (ذوجانس کلبی) ۳۰۰، ۳۰۱  
 دیوکلسیان ۸۱، ۸۴، ۲۰۵، ۴۲۰  
 دیودور سیسیلی ۵۹، ۶۰  
 دیونیزوس ۴۱۷  
 دیونیسوس آریوباغی ۳۵۰  
 ذبیحة سوخته ۴۲۶  
 ذکر خفی و جلی ۳۴۲  
 دقه، اهل ۶۷  
 ذوالنذبه (حرقوص بن زهیر) ۲۳۹  
 ذوجانس کلبی (دیوجانس) ۳۰۰، ۳۰۱  
 ذوالعلوم — آذر کیوان  
 ذوالقرنین، قصه ۳۷۹-۳۸۱  
 ذونواس ۳۸۱  
 ذوالنون مصری ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۶۶  
 ذوالیمینین ۲۳۹  
 ذهبی ۲۷۶  
 ذیمقراطیس ۲۹۵، ۳۹۴  
 راثی، روئی (ارباب بصیرت) ۱۶۷  
 رابرتسون اسمیت ۴۲  
 رابعة شامیه ۳۵۲  
 رابعة عدویه ۳۴۳، ۳۵۲  
 راحه (رای) ۱۱۶  
 راجه گها، شهر ۱۴۶  
 راجیل ۴۲۵  
 رازی، ابوحاتم — ابوحاتم رازی  
 رازی، محمد بن زکریا ۱۸۴، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۷۳، ۳۰۹  
 محمد بن زکریا در باب وحی و نبوت ۲۶۱  
 محمد بن زکریا والحاد ۲۶۳  
 قدمای خمه ۲۶۳، ۳۱۰  
 راست کیش (نصوری) ۱۹۴  
 راشدالدین سنان (شیخ الجبل) ۲۳۷، ۴۴۹  
 راشدین، خلافت ۴۵۰  
 راما ۱۵۰  
 رامایانا ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۵۰، ۳۶۷  
 افسانه رامایانا ۱۵۰  
 راوندیه ۲۳۵  
 رأس الجالوت ۱۸۶  
 رؤیا ۱۸  
 رؤیای صادق ۲۵۶، ۲۵۷  
 رؤیای صالحه ۱۶۹  
 ربانیان، ربانیم ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۸، ۱۸۶، ۲۷۹، ۳۴۶، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۸۱، ۳۸۳، ۴۲۷  
 ربی شمعون ۱۷۶  
 ربی یهودا همدانی ۱۸۵  
 رجال اسناد ۲۳۲  
 رجال حدیث ۲۳۲  
 رجعم بن سلیمان ۱۶۷، ۱۷۱، ۱۷۲  
 رحمة مطربه ۳۵۲  
 رسالات تمثیلی — ابن سینا  
 رسالات سنکا ۳۹۴  
 رساله الابانه عن اصول الديانة ۲۷۴



- رسالة ارتاى وبراژ (ارتاى ويراف نامك) ٤٠٢  
 رسالة ارتاى ويراف نامك ← رسالة ارتاى وبراژ  
 رسالة استحسن الخوض فى علم الكلام ٢٤٥،  
 ٢٧٤  
 رسالة اشعيا ٤٣١  
 رسالة اضحويه ٣١٥  
 رسالة اعتقاد دالحكما ٣٠٧  
 رسالة اعمال رسولان ٣٨٨ نیز ← كتاب اعمال  
 رسالة اغراض مابعدالطيه ٣١٢  
 رسالة اندرمدح حماقت ٢٨٥  
 رسالة برنابا ١٩٧، ٣٨٨  
 رسالة برضد سلسوس ٢٠٤  
 رسالة بولس ٢٥٧، ٣٨٩، ٣٩٠، ٤٠١، ٤٢٥  
 رسالة بلوتارك ٢٣  
 رسالة تدبير المتوحد ٣١٦  
 رسالة تفاحه ٢٩٩  
 رسالة تلخيص نواميس افلاطون ٣١٢  
 رسالة تيمائوس ٢٩٢، ٣٠٣  
 رسالة جمع بين رأبى حكيمين ٢٩٨، ٣١٢، ٣١٣  
 رسالة حبات شهودى ٣٦٠  
 رسالة حبات فلوطين ٣٦٢-٣٦٣  
 رسالة خضرى ١٨٢  
 رسالة دين ودولت ٣٢٣، ٣٨٢  
 رسالة رد بر مبتدعه ٢٠٤  
 رسالة الرذ الجميل على من غير التوراة والانجيل  
 ٢٧٦  
 رسالة رد نيجه ٢٥٢  
 رسالة روميان ٤٢٩  
 رسالة سه اصل ٣١٩  
 رسالة سيرو (كانو) ٣٩٤  
 رسالة شارق المعرفه ٣٦٧  
 رسالة عبرانيان ٢٥٧  
 رسالة الغفران ٢٦٥، ٤٠٢  
 رسالة فاذن ← رسالة فايدون  
 رسالة فايدون افلاطون ١٣٩، ٢٩٧، ٢٩٩  
 رسالة فرغمانا ٨٠  
 رسالة فريدون سبهسالار ٣٤٢  
 رسالة فصل المقال ابن رشد ٢٥٩، ٣٠٧، ٣١٧  
 رسالة الفصول والغايات ٢٦٥  
 رسالة فضايح الباطنيه (المستظهرى) ٢٧٦  
 رسالة فلسفه افلاطون واجزائها ٣١٢  
 رسالة فيصل التفرقه ٢٧٦  
 رسالة فى كميت كنب ارسطاطاليس ٣١١  
 رسالة فيه مافيه ٣٤٠  
 رسالة القدسيه ٢٧٦  
 رسالة كانو ← رسالة  
 رسالة كوليان ٤٢٩  
 رسالة گجستك ابالبش ٢٨٨  
 رسالة اللمع ٢٤٥، ٢٧٤  
 رسالة مبادى فلسفه ٣٠٤  
 رسالة مردان نمونه ٢٩٨  
 رسالة المستظهرى (فضايح الباطنيه) ٢٧٦  
 رسالة معارف ← رسالة فيه مافيه  
 رسالة المنقذ من الضلال ٢٤٥، ٢٦٩، ٢٧٦،  
 ٣١٦، ٣٣٧، ٣٥٠  
 رسالة مينوى خرد ٢٨٨  
 رسالة هجرت ابراهيم ٣٦١  
 رسالة ينبوع الحيات ١٨٢، ٢٨٠، ٣٢١  
 رسالة يوثيل ٤٣١  
 رسايل اخوان الصفا ٢٥٨، ٣١٠

- رسول (ص) ۱۵، ۲۵۶، ۲۵۸، ۳۳۴، ۳۷۸.  
 ۳۸۱، ۳۹۷، ۴۰۱، ۴۲۹، ۴۳۰ — سیر —  
 محمد بن عبدالله (ص)  
 هجرت رسول ۲۲۴  
 رسولان باب نزد مغول ۲۴۸  
 رشید الدین فضل الله ۵۴  
 رشید رضا، شیخ ۲۵۲  
 رعوبیل (شعیب) ۱۶۲  
 رقص ۲۶۶، ۳۵۶  
 رفیم ۳۸۱  
 رماتیک، دوران ۳۵، ۳۶  
 رنسانس ۳۳، ۳۵، ۱۸۴، ۲۱۰، ۲۴۸، ۲۸۱،  
 ۲۸۵، ۲۸۶، ۳۲۱، ۳۶۶، ۴۵۰  
 روافض ۲۷۵  
 رواق منقش ۳۰۲  
 رواقیان ۱۷۴، ۲۷۲، ۳۰۳  
 تعلیم رواقی ۳۸۶  
 حکمای رواقی ۳۴  
 فلسفه رواقی ۳۰۲  
 روان آفرینش ۳۹۱  
 روح ۱۸  
 روح آسمانی (شن) ۹۰ — ۹۲  
 روح الامین ۳۱۳  
 روح عالم سفلی (چی) ۹۱  
 روح القدس ۲۵۷، ۳۱۳، ۴۴۸  
 روح (ارواح) نیاکان (کوئنی) ۹۱  
 رودرا (خدای سبیل و طوفان نزد هندوان) ۱۱۸،  
 ۱۵۰  
 روز خداوند (یکشنبه) ۲۰۳  
 روسلینوس و مخالفت کلیسا با او ۲۸۴  
 روسو، ژان ژاک ۳۹، ۹۸، ۱۰۰، ۲۱۸، ۳۲۵،  
 روسیه تزاری ۱۸۵، ۱۸۶، ۲۰۸، ۲۴۹، ۲۵۰،  
 روشنگران ۲۱۵  
 روم ۱۴، ۲۲ — ۲۷، ۳۱، ۳۴، ۵۵، ۶۰، ۶۴،  
 ۶۵، ۷۷، ۸۱، ۸۴، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۵،  
 ۱۸۹، ۱۹۱ — ۱۹۳، ۱۹۷، ۲۰۰ — ۲۱۱،  
 ۲۱۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۴۸، ۲۷۸، ۲۸۲،  
 ۳۰۰، ۳۰۵، ۳۱۰، ۳۵۵، ۳۵۸ — ۳۶۲،  
 ۳۸۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۶،  
 ۴۲۱، ۴۳۸، ۴۴۳  
 روم باستانی ۵۵. اقوام رومی ۵۵  
 روم تازه ۲۰۵  
 رومانی ۱۸۵  
 رومی — مولوی  
 رهبانیت (نظام رهبانی) ۲۱۰  
 ری ۳۱۵  
 ریچل، آلبرت (البرشت) ۲۸۶  
 ریکالدوس دسانتا کروزه ۲۸۲  
 رمون لول ۱۷۶، ۳۴۶  
 زابلستان ۱۳۳  
 زاگموک ۴۰۶، ۴۲۶  
 زالموکیس ۲۳  
 زئوس (ژوپیتر) ۴۱، ۶۲، ۶۴، ۴۱۴، ۴۱۷،  
 ۴۳۱، ۴۱۹  
 زئوس پاتر ۱۱۹  
 زبور مابوی قطعی ۷۷  
 زبیرین عوام ۲۲۲  
 زحل ۵۱  
 زرتشت ۲۳، ۳۱، ۵۳، ۶۷ — ۷۴، ۷۸، ۷۹،  
 ۱۳۲، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۹۲، ۳۱۸، ۳۷۵،  
 ۳۷۷، ۳۹۰، ۳۹۲، ۴۲۲، ۴۴۸

- تنویت زرتشت ۷۲  
 کیش اهورایی زرتشت ۷۹، ۱۳۲  
 زرتشت خرگان ۷۴  
 زروان ۷۲، ۷۳  
 زروانیه ۷۲  
 عقاید زروانی ۲۳، ۷۷، ۷۹  
 زکریا (پدر یحیی) ۱۹۴  
 زمان ذهنی ۴۰۳، ۴۰۵، ۴۰۹، ۴۱۷، ۴۳۳، ۴۴۲-۴۴۵، ۴۴۸، ۴۵۰-۴۵۲  
 زمان عینی ۴۰۳-۴۰۵، ۴۰۹، ۴۱۳، ۴۱۷، ۴۳۳، ۴۴۲-۴۵۲  
 زمخشری، جاراالله ۲۳۱، ۲۴۳  
 زن (فرقه عرفانی در ژاپن) ۱۰۲  
 طریقه زن ۱۰۴  
 زنداقه ۲۳۶، ۲۶۵، ۲۶۹-۲۷۲، ۲۸۷، ۳۰۸  
 زنداقه‌شنوی ۲۶۰، ۲۶۶  
 زنداقه سه گانه ۲۶۵  
 زنداقه و مانویت ۲۶۱  
 زنداقه ونفی شرایع ۲۶۱  
 مقالات زنداقه ۲۶۴  
 زنبیل، سبد (پیتا کا) ۱۴۰  
 زنبیل حکایات ۱۴۰  
 زنبیل طریقت ۱۴۰  
 سه زنبیل (تری پیتا کا) ۱۴۰  
 زند اوستا ۴۲۱  
 زنداقه ۷۵، ۲۶۴-۲۶۶، ۲۷۱، ۳۱۸  
 زندیق ۷۸  
 زندیک (اهل تاویل) ۷۴  
 زنگبار ۲۳۹  
 زنگی، امرای ۲۴۷، ۲۴۸  
 زنون ابلایی ۲۹۵  
 زوریح ۲۱۵  
 زوبنگلی ۲۱۵، ۲۱۶  
 زهره ۵۱  
 رهبرس ای سلسی ۴۸  
 زیاد بن اصغر ۲۳۸  
 زیاری ۳۱  
 زید بن ثابت ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۷۸  
 زید بن حارثه ۲۲۲، ۲۲۶، ۲۲۷  
 زید بن علی ۲۳۵، ۲۳۶  
 زید بن عمرو بن نُفیل ۴۸  
 زیربه، سلاله ۱۷۸  
 زی سودرا ۴۱۲  
 زیگموند فروید ← فروید  
 زیلوتس (ارباب غیرت) ۱۹۳  
 زنون قبرسی ۳۰۲  
 ژاپن ۱۴، ۱۰۲-۱۰۷، ۱۴۷  
 ژاپن سرزمین آلهه ۱۰۲  
 امپریالیسم ژاپن ۱۰۳، ۱۰۴  
 معابد ژاپن ۱۴  
 ژان استروک ۳۸۲  
 ژان بیان دوکارپن ۲۴۸  
 ژان ژاک روسو ← روسو  
 ژرمن ۶۵  
 اقوام مشترک ژرمنی ۵۵  
 بردگان ژرمنی ۶۵  
 طوایف ژرمن ۶۵  
 ژرف دوم، امپراطور ۱۸۵  
 ژنو ۲۱۵، ۲۱۶  
 ژوپتر ۶۴، ۴۳۱ نیز ← ژئوس  
 ژوستینیان (ژوستینی) ۶۱، ۸۴

- ساسانی ۳۹۹  
 ساسانیان ۲۲۸  
 ساکس ۲۱۷  
 ساکبا (شاکیا) قبیله ۱۳۶، ۱۳۹  
 سالوست ۶۴  
 سامانیان ۲۳۶  
 سامره (شومرون) ۱۶۷  
 سامری ۱۷۲  
 قصه سامری ۱۶۶  
 قوم سامری ۲۳  
 سامریه ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۹۲، ۲۰۱، ۳۵۸  
 اعقاب سامریه ۱۷۲  
 ساناکلارا ۳۵۲  
 سانکهارا ۱۴۲  
 ساوئارولاً ۲۱۵  
 ست ۱۸۶، ۲۰۲، ۴۲۳  
 سبت یهود ۵۷  
 سبحانی ماعظم شانی ۳۳۴، ۳۳۶  
 شبکی ۳۲  
 ست (خداونگار خشکی) ۴۱۱  
 سجتانی ← ابوسلیمان سجتانی  
 سحر و جادو ۴۴۴  
 سُدی ۲۳۱  
 سراپیس (سرپیوم) ۶۱  
 سرخپوستان ۳۷، ۴۲  
 بومیان سرخپوست ۳۷  
 سروه، میشل ۲۱۵  
 سریانی، سریانیان ۲۶، ۳۱  
 سرته موته ۲۲۶  
 سعد بن ابی وقاص ۲۲۲  
 سعد بن عبدالله الاشعری ۲۳۵  
 سعد و یحیی ۵۷  
 سعدی ۱۴۷، ۳۴۳، ۴۳۹  
 سعدبا گائون فتومی ۱۸۱، ۲۸۰، ۲۸۷  
 سعدیا گائون و علم کلام یهود ۲۸۰  
 سعلات ۴۸  
 سعید بن عاص ۲۳۰  
 سعید بن یوسف الفیومی ← سعدیا گائون  
 سفیان ثوری ۲۳۳  
 سفید حامگان ۱۳۰  
 سقراط ۵۵، ۶۳، ۱۳۹، ۲۹۵، ۲۹۷، ۳۰۰، ۳۶۱، ۳۹۲-۳۹۴، ۳۹۸، ۴۱۰  
 سقراط و ارتباط با سروش ۲۹۸  
 سقراط و سؤال ماهو ۲۹۸  
 اعتدالنامه سقراط یا احتجاج سقراط با اهل آتن ۲۹۷  
 حکمای ماقبل سقراط ۱۹  
 مناقشه سقراط و اوتیفرون ۴۱۰  
 سقوط خلافت بغداد ۲۴۸  
 سقیفه بنی ساعده ۲۲۷  
 بیعت سقیفه ۲۲۷، ۲۳۴، ۲۴۰  
 سکایی، طوایف ۵۳  
 شکر، اصحاب ۳۴۶  
 سلاحه ۱۸۴، ۲۴۸  
 سلاح اتمی ۴۴۱  
 سلاسل صوفیه ۳۳۷  
 سلاسل عشره (موانع تیل به نجات) ۱۴۴  
 سلاسل و خاقاهها ۳۴۳  
 سلسله جلالیه ۳۴۲  
 سلسله سهروردیه ۳۳۷  
 سلسله قادریه ۳۳۷، ۳۶۷  
 سلسله کبرویه ۳۳۷



سلسله مولویه ۳۴۲	سنت پرسی ۴۴۷
سلسوس ۲۰۴، ۳۴۹	سنتز (وضع جامع) ۳۲۷
سلطان محمود ۳۰، ۱۰۷	سن توماس* ← قدیس توماس دا کویناس
غزوات سلطان محمود ۳۱	سنجر ۳۳
سلفیه، نهضت ۲۵۲	سُنج، محله ۲۲۴
سلوکیه ۳۵۸	سند ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۳۳
سلوکیه بابل ۷۵	سند سفلی ۱۱۳
سلول زنده ۴۵۲	سنکریت ۳۰، ۳۱، ۱۱۲، ۱۱۷، ۱۳۴، ۱۴۰
سلومه ۱۹۵	۱۴۱، ۳۶۷
سلیمان (ع) ۱۶۵ - ۱۶۷، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۸۹،	سنگاه حکیم ۳۹۴
۲۸۷، ۲۹۱، ۳۸۴، ۳۸۵، ۴۵۰	سنگ باران ۵۳
حکمت سلیمان ۲۹۲	سهندرین (صنهدریم) ۱۷۰، ۱۷۵، ۱۸۶، ۱۹۹،
سلیمان بن یحیی مالقی ← ابن جبرول	۲۰۱، ۲۴۶، ۲۴۷
سماع مولانا ۳۴۲	سُواع ۴۹
آداب سماع ۳۴۲	سوند ۳۲۲
ستاعین (نغوشاکان) ۸۳، ۱۳۰	سوتاپیناکا (زنبیل حکایات) ۱۴۰
سمبلیقوس در دربار انوشیروان ۳۰۴	سوختن اموات ۲۵
سمع الکیان ۳۱۴	سوریه ۲۸، ۱۴۸، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۹، ۴۱۶ -
سمنیه ۱۳۵	۴۲۰
سمنیه چین ۵۳	سوشیان ۳۵۹
مذاهب سمنیه ۸۶، ۸۹	سوفطانیان ۲۶۹ - ۲۷۲، ۲۹۵ - ۳۰۰
مذهب سمنیه در چین: تائو ۱۰۰	سوفطانیه ۲۰
سموئیل هلوی ۱۷۸	سوفطانیه و عبدالقاهر بغدادی ۳۰۶
سن بارتلمی ۲۱۵	سوفوس ۳۳۵
سن برنارد ۲۱۰	سوفوکلس ۳۹۴
سنویه ابویونس ۲۸۷	سوق الشیوخ ۱۹۴
سنت ۲۳۲، ۲۳۳	سوق عُکاظ ۲۲۳
سنت آنسلم ۲۸۳	سوما (پروردگار گیاه مخصوص) ۱۱۹
سنت اگوستن ← قدیس اگوستن	سوما (شراب ابدیت) ۱۲۰
سنت اودیون* ← قدیس اودیون	سومر ۵۶، ۵۷

\* اسمهایی که با «سنت» یا «سن» آغاز می‌شود ← قدیس

- شرك سومرى ۵۶  
سومريها ۵۷  
نمدن و ژراد سومريها ۱۱۳  
سوبگ ۸۷  
سويس ۴۳۴  
سهروردى شهاب الدين عمر (شيخ الاسلام) ۲۴۵،  
۳۰۵، ۳۰۶، ۳۳۴ - ۳۳۷  
سهروردى، شهاب الدين يحيى (شيخ اشراق) ۳۰۵،  
۳۰۷، ۳۰۹، ۳۱۷، ۳۶۰، ۳۶۵، ۳۶۶  
دفاع شيخ اشراق از فلسفه ۳۰۵  
تعليم اشراقى و شيخ اشراق ۳۱۷  
حكمت نوريه و شيخ اشراق ۳۱۷  
سيام ۱۴۷  
سياهان افريقايى ۳۶، ۳۷  
سبريه ۸۷  
سى بله (كوبله) ۶۵، ۲۰۰، ۴۱۷ - ۴۲۱  
آيين سى بله ۴۲۰  
سى پيو ۲۴  
سينا ۱۵۰  
سيد احمد برلوى ۲۵۱  
سيد احمد حان هدى ۲۵۲  
سيد امير على ۲۵۲  
سيد جمال الدين اسدآبادى ۲۵۱  
سيد عبدالرحمن الكواكبى ۲۵۲  
سيد مرتضى ۲۳۸  
سيد هارثا ۱۳۸  
سيدهى (كرامات) ۱۵۶  
سيرافى ۲۸  
سيزده بدر ۴۰۶  
سيز نفوس (سيزيف) ۴۱۵  
سى ژرژ ابرابان ۲۸۴  
سيسان ۲۳۹  
سيبرو (سيرون) ۳۹۴، ۶۴  
سبيل ۲۰۹، ۳۴۶  
سيف الدين آمدى ۲۴۵، ۲۷۶  
سيكهه (طايفه مريدان) ۱۵۶  
طريقه سيكهه ۱۵۷  
سيلان (سرانديب) ۱۴۶، ۱۴۷  
سيلوستر دوم ۲۸۲  
سيمورس (نهمورس؟) ۳۷۷  
سيمون، ريشار ۳۸۲  
سينا، صحراى ۲۳، ۱۶۱، ۱۶۳  
شاول ۱۶۶  
شاپور ساسانى ۷۷، ۷۸، ۸۲، ۲۰۵، ۳۶۲  
شارلمانى ۲۰۷  
شافعى، محمد بن ادریس ۲۳۳، ۲۷۱  
شافعى ورد براهيمه ۱۲۲  
فقه شافعى ۲۷۶  
مذهب شافعى ۳۳  
شافعيه ۲۴۵  
شاكمين (ساكيامونى) ۱۳۵  
شاكيا — ساكيا  
شاكيا مونى (عارف قبيله ساكيا) ۱۳۶ - ۱۳۸  
شام ۴۸، ۵۱، ۷۷، ۸۴، ۱۸۷، ۲۲۱، ۲۲۲،  
۲۲۶ - ۲۳۱، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۷ - ۲۵۲،  
۲۸۲، ۲۹۱، ۳۰۵، ۳۱۲، ۳۵۱، ۳۵۲  
شام محبت (آكاپه) ۲۰۲  
شاه اسمعيل ۲۴۹  
شاه جهان ۳۹۸  
شاه نعمته الله كرمانى ۳۳۷  
شاه ولي الله دهلوى ۲۵۱

- شابلک ۱۷۸  
شباتوم ۵۷، ۴۴۳  
شبانکاره ۱۶۰  
زندگی شبانکارگی ۱۱۵  
شبتری، شیخ محمود ۳۳۴  
شبعوت ۴۲۳  
شبل ۳۳۴  
شبهه ابن کمونه ۱۸۴  
شیب بن یزید شیبانی، ابوالصحاری ۲۳۹  
شخم (نابلس) ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۲  
شرایع الهی ۱۰۸  
نسخ شرایع ۲۹، ۳۳  
شرات ۲۳۸  
شرف‌الدین مسعود ۳۲  
شرکت تضامنی عوام فریبی ۲۱۳  
شریعت ۳۳۷ - ۳۴۱، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۵۶، ۳۸۵، ۴۴۵، ۴۳۸  
شریعت موسی ۲۹  
شطحات ۳۳۶  
شعب ابی طالب ۲۲۳  
شعیب (یشرون) ۱۶۲، ۱۶۳  
شفر (سفر، کتاب) ۳۷۸  
شک دستوری ۳۲۲، ۳۲۴  
شکسپیر ۱۷۸  
شکند گمانیک وچار (گزارش گمان شکن)  
۱۸۴، ۲۸۶، ۲۸۸  
شکیم (شخم، نابلس) ۱۷۲  
شلابرماخر ۲۸۶، ۳۳۱  
شلگل و قول به اختلاف دید افلاطونی و  
ارسطویی ۲۹۹  
شلمغانی معروف به ابن العزافر ۲۷۲  
شلینگ ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۳۱  
شمس (خورشید) ۴۹، ۵۱  
شمس تبریز ۳۴۱، ۳۴۲  
شمش، خدای ۵۷  
شمش نپش تیم ۴۱۲  
شمشون ۱۶۶  
شمعون (برادر عیسی) ۱۹۸  
شمعون (پادشاه یهودیه) ۱۷۱  
شمعون سامری ← شمعون مجوس  
شمعون صفا (پطرس) ۱۹۹  
شمعون مجوس (شمعون سامری، جادوگر) ۱۹۷، ۳۵۸  
شمن ۵۲، ۷۱  
اقوام شمنی ۲۴۸  
طریقه شمنی ۵۲  
مذاهب شمنی ۴۸  
شمنان ۵۳، ۷۱، ۲۵۸  
مراسم رقص شمنان ۳۴۲  
شمنیه ۵۲  
شن ← روح آسمانی  
شوالیه گری ۲۴۸  
شو پنهاور ۳۵، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۴۵، ۳۲۷، ۳۲۸  
شودهودنه ۱۳۶  
شورای اِفِوس ۲۰۸  
شورای کالدون ۲۰۸  
شورای نیقیه ۱۹۶، ۲۰۶  
شومرون (سامره) ۱۶۷  
شهرستانی، امام ۲۱، ۲۶، ۳۳، ۳۶، ۴۴، ۵۲، ۵۷، ۶۹، ۷۲ - ۷۵، ۱۰۹، ۱۲۱، ۱۲۲  
۱۳۴، ۲۴۵، ۲۷۶، ۲۸۷، ۳۰۵، ۳۱۴  
شهرستانی ورد بر فلاسفه ۳۰۶

- شهرستانی و مصارع الفلاسفه ۲۷۶  
 امام افضل (شهرستانی) ۳۳  
 شهود ۳۵۰  
 شهود و اشراق ۳۶۰  
 طریق شهود ۳۴۸  
 شه - هو (امیراطور هوها) ۳۷۴  
 شی واحد ۱۲۱  
 شنان بن سلمه ۲۳۹  
 شنابه ۲۳۹  
 شیخ (شیخ الرئيس ابن سینا) ← ابن سینا  
 شیخ (سمدی) ۱۲  
 شیخ اشراق ← سهروردی یحیی  
 شیخ اکبر ← ابن عربی  
 شیخ بهائی ۲۳۸، ۳۶۸  
 شیخ الحبل ← راشدالدین سنان  
 شیخ الطایفه ابوحنفرطوسی ۲۴۶  
 شیخ عمرانیان (ابراهیم) ۵۷  
 شیخ محمد عده ← عبده  
 شیخ مرشد ← کازرونی  
 شیخ مفید ۲۳۸  
 شیخ یونانی ← قلوطن  
 شیراز ۳۱۸  
 شیطان لنگ ۷۷  
 شیعه ۳۲، ۲۳۴، ۲۴۰، ۲۴۹  
 فرق شیعی ۲۲  
 فقه شیعه ۲۳۳  
 قنمای شیعه ۲۳۴  
 شینتو، شیندو (طریقه آلهه، آیین ژاپن) ۱۰۳  
 معابد شینتو ۱۰۴  
 شپوا، خدای ۱۴۹ - ۱۵۱، ۴۱۷  
 صابنه، صابن ۲۱، ۳۱-۳۳، ۴۴، ۵۰  
 ۵۴، ۵۸، ۶۷، ۱۵۹، ۲۷۲  
 صابن حزان ۴۸، ۷۶، ۱۹۴، ۲۶۰، ۲۶۱  
 ۳۶۶  
 آثار صابن ۲۸  
 آراء صابنه ۵۸  
 اصحاب روحانیات (صابنه) ۵۲  
 دیانات صابنه ۵۸، ۱۵۹  
 صاحب الرادفه ۲۶۶  
 صاحب بن عماد ۲۶۵  
 صادر اول ۳۶۳  
 صادق، خاندان ۱۷۰  
 صاعد آندلسی، قاصی ۳۱۰  
 صتی ← مندایی  
 صحاح حدیث ۲۳۲  
 صحرای ججه ۲۲۶  
 صحف ابیا ۳۸۹  
 صحوا، اهل ۳۴۴، ۳۴۶  
 صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) ۱۸۴، ۲۴۶  
 ۳۰۵، ۳۱۸، ۳۲۰، ۳۶۵  
 ملاصدرا و اتحاد عاقل و معقول ۱۳۹  
 ملاصدرا و اصالت وجود ۳۱۹  
 ملاصدرا و حرکت جوهری ۳۱۹، ۳۲۰  
 ملاصدرا و مسائل فلسفی در اسفار اربعه  
 ۳۱۹  
 ملاصدرا و معاد جسمانی ۳۱۹، ۳۲۰  
 انسان نفسی، قول ملاصدرا ۳۲۰  
 صدرالدین قونوی ۳۴۱  
 صدرالمتألهین ← صدرالدین شیرازی  
 صدیقین ۸۳، ۸۴  
 صعب ۳۵۷



- صفریه ۲۳۹  
 صفورا، صفوره ۱۶۲، ۱۶۳  
 صفویه ۲۳۸، ۲۴۹، ۳۰۹  
 صُفّه، اهل ۳۳۵  
 صفی‌الدین اردبیلی، شیخ ۳۳۷  
 صفین ۲۳۴  
 وقعه صفین ۲۳۸  
 صقاله (اسلاوها) ۲۸  
 صقلیه (سییل) ۲۸۲  
 صلاح‌الدین ایوبی ۱۸۳، ۲۴۸  
 صلح متزلزل ۴۴۰  
 صلح مسیحی ۴۳۹  
 صلیبیان ۱۷۸، ۲۴۷  
 سنهدریم — سنهدرین  
 صوفی و قول ابوریحان در اشتقاق آن ۳۳۵  
 آداب صوفیه ۴۱۸  
 مقالات صوفیه ۳۵۲  
 صهیون، اصحاب ۱۹۰  
 دوستان صهیون ۱۸۸  
 دولت صهیونی ۱۸۸  
 صهیونیان ۱۶۱  
 ضحاک (اژدهاک) ۴۲۱، ۴۲۲  
 ضحاک، دیو (مار ضحاک) ۴۳۲  
 ضد پروتستان ۲۱۵  
 ضد سامی ۱۸۵  
 ضد یهود ۱۷۹، ۱۸۵، ۱۸۸، ۲۰۳  
 نهضت ضد یهود ۱۸۵  
 طاط (پسر هرمس) ۳۵۴  
 طاط (تحت، خدای مصری) ۳۵۳، ۳۷۷  
 طالس ملطی ۲۹۳، ۲۹۴  
 طامات ۳۷۰  
 طاهر ذوالبیمین ۲۳۹  
 طایف ۲۲۳  
 وقعه طایف ۲۲۶  
 طبایعه و مقالات طبایعه و دهریه ۳۰۹  
 طبرستان ۲۳۶، ۲۴۳  
 طبرسی، شیخ ۵۴، ۲۳۱  
 طبری ۲۳۱  
 طبع و قانون، معارضه ۳۹۴  
 طرابلس غرب ۲۳۹  
 طرسوس ۲۰۲  
 طریقت ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۴۱، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۷۱  
 زنان اهل طریقت ۳۵۲  
 طفره ۲۴۳، ۲۷۰  
 طلب (ناشی از اختیار) ۲۸۷  
 طلحه بن عبیدالله ۲۲۲  
 طلسمات و عزایم ۴۴۶  
 طلقا ۲۲۶  
 طلیحه (از مدعیان نبوت) ۲۲۷  
 طلیطله ۱۸۲  
 طور، کوه ۱۶۲  
 طور ماروای عقل ۳۵۰  
 طوسی، خواجه نصیر — خواجه نصیر  
 طوسی، شیخ الطایفه ابوجعفر ۲۴۶  
 طوفان ۴۱۲، ۴۱۳  
 طوفان بابلی ۴۱۲  
 طوفان عام ۵۷  
 طهمورث — تهمورس  
 طیرابابیل ۳۸۰

- طاهری، مذهب ۲۹
- عالم صغیر (انسان) ۴۴۷، ۳۰۲
- عالم کبیر ۳۰۲
- عامر بن الطرب العدنانی ۴۸
- عامری، ابوالحسن ۳۱۵، ۳۰۹
- عام الفیل ۳۸۰، ۲۲۱
- عاموس ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۷۰
- عاندنجان ۳۶۶
- عباسیان ۲۲، ۲۷، ۲۲۷، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۴۲، ۲۴۳
- ۲۸۸، ۳۱۷، ۳۴۹
- خلافت عباسیان ۵۲
- عبدالاسد ۴۹
- عبدجد (بخت) ۴۹
- عبدالرحمن سوم خلیفه اموی آندلس ۱۷۷، ۱۸۱
- عبدالرحمن بن حارث ۲۳۰
- عبدالرحمن بن ملجم ۲۳۸
- عبدالرزاق کاشانی ۳۳۹
- عبدسعد ۴۹
- عبد العزیز بن عبدالمطلب ۴۹، ۲۲۳ نیز ←
- ابولهب
- عبدالقادر گیلانی ۳۳۷
- عبدالقاهر بغدادی ← ابومنصور عبدالقاهر
- بغدادی
- عبدالله ۵۰
- عبدالله اباض ۲۳۸، ۲۳۹
- عبدالله بن زبیر ۲۳۰
- عبدالله بن عباس ۲۳۵
- عبدالله بن عبدالمطلب ۲۲۱
- عبدالله بن مسعود ۲۳۰، ۳۷۸
- عبدالمطلب بن هاشم ۲۲۲
- عبدالملک بن مروان ۲۳۹، ۲۴۱
- عدماف ۴۹، ۲۲۱، ۲۲۲
- عدود ۴۹
- عبد، شیخ محمد ۲۵۱، ۲۵۲
- عبرانی ۲۶
- قوام عبرانی ۲۷
- شیوخ عبرانی ۱۶۵
- عبرانیان ۲۵، ۵۷، ۱۶۰ - ۱۶۲، ۱۶۵، ۲۰۱، ۲۰۹، ۴۳۴، ۴۳۵
- عُتبی، ابوالحسن ۳۱۵
- عثمان بن عفان ۲۲۲، ۲۳۰، ۳۷۸
- عثمان بن عامر تیمی ۲۲۲
- عثمان بن مطعون ۲۲۲
- عثمانی ۲۴۹ - ۲۵۲
- عدالت مسیحی ۴۳۹
- عراق ۸۴، ۸۵، ۱۹۴، ۲۰۹، ۲۳۲، ۲۳۵، ۲۴۸، ۲۵۰، ۲۸۲، ۳۱۵
- عربستان ۲۲۸، ۲۵۰
- عُرس مولانا ۳۴۲
- عرفان ۳۴۷، ۳۵۰، ۳۵۲، ۳۵۵، ۳۵۷، ۳۶۰، ۳۶۳، ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۷۰
- عرفان ابن عربی ۳۶۵
- عرفان اسلامی ۳۴۷، ۳۶۰، ۳۶۶
- عرفان عملی ۳۳۴
- عرفان قبالا ۳۴۶
- عرفان گوسی ۳۳۹، ۳۵۲، ۳۵۹، ۳۶۲
- عرفان مسیحی ۳۳۴، ۳۴۶ - ۳۵۲، ۳۶۰
- عرفان نصارا ۳۴۶
- عرفان نظری ۳۳۴
- عرفان هرمی ۳۵۲، ۳۵۴
- عرفان هندی ۱۵۱، ۳۳۴، ۳۶۶، ۳۶۷

- عرفان یهودی ۳۴۶، ۳۴۷  
عزّی ۴۹  
عزالدوله، ابن کمونه ۱۴۸  
عزرا ۱۷۰  
عسکر مکرم ۲۴۳  
عشای ربانی ۳۵۵، ۴۲۵  
عشّار ۵۷، ۴۱۶، ۴۲۶  
عشروت (استرته) ۵۱  
عضدالدوله دیلمی ۲۷۴  
عضدالدین ایجی، قاضی ۲۴۵، ۲۷۶  
عطارد ۵۱  
عفریت ۴۸  
عقاب جگرخوار ۴۱۴  
عقبه ۲۲۴  
عقبه (خلیج) ۱۶۴  
عقبه اولی، بیعت ۲۲۴  
عقبه ثانیه، بیعت ۲۲۴  
عقل ۲۵۵، ۲۵۱ - ۲۶۱، ۲۶۵ - ۲۶۹، ۲۷۸،  
۲۸۰ - ۲۸۶، ۳۰۰، ۳۰۷ - ۳۱۰، ۳۲۵  
۳۲۶، ۳۶۳  
عقل اول ۵۱  
عقل تجربی ۳۲۵  
عقل فعال ۳۱۷، ۳۱۳  
عقل نظری ۲۸۶  
عقل و وجدان ۲۸۶  
مراتب عقل ۳۱۲  
عُکاظ، سوق ۲۲۳  
علاءالدوله سمّانی، شیخ ۳۳۹  
علامه حلی ۳۳، ۱۲۱، ۲۳۸، ۲۴۶، ۲۷۳، ۲۷۷  
علامی، ابوالفضل ۳۶۶، ۳۶۷  
علت اولی ۵۱  
علم اشارات ۳۳۶  
علم اصول الدین ۲۶۷  
علم اصول الفقه ۲۶۷  
علم الفقه فی الدین ۲۶۶  
علم الفقه فی العلم ۲۶۶  
اهمیت فقه ۵۶  
علم کلام ۱۸ - ۲۱، ۵۶، ۲۶۶ - ۲۷۱، ۲۷۳،  
۲۷۶، ۲۷۷، ۲۸۱، ۳۲۱  
کلام اسلامی و جواب به ما، من، هل، لم،  
کیف ۲۲۷  
کلام الهی ۲۵۷، ۲۶۷  
کلام نفسی ۲۷۳  
کلام و خواجه عبدالله انصاری ۲۷۵  
کلام و قنمای شیعه ۲۷۱  
اهمیت کلام ۵۶  
صورت ابتدایی کلام ۵۵  
تسمیه علم کلام ۲۵۶، ۲۶۷  
مخالفان کلام ۲۶۸  
علم المعرفه ۳۲۵  
علم ملل و نحل ۱۹ - ۲۱، ۲۶  
علویان، دولت ۲۳۶  
علی (ع) ۲۲۲ - ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۳۷  
- ۲۴۰، ۳۷۸، ۴۲۷  
شیعه علی (ع) ۲۳۴  
علی بن اسمعیل ۲۷۱  
علیت ۲۱  
علی بن عیسی بن ماهان ۲۳۹  
علیگر، کالج ۲۵۲  
علی بن هارون منجم ۲۸  
عمان ۲۳۹  
عمران (عمرام، پدر موسی ع) ۱۶۲

- عمران بن حطان التدوسی ۲۴۰  
عمر بن خطاب ۲۲۲، ۲۲۷، ۲۳۰  
عمر بن عبدالعزیز ۲۳۲  
عمرو بن عبدالودود ۲۲۵  
عمرو بن الحید ۲۴۱، ۲۴۲  
عمرو بن لُحی ۵۱  
عمرو بن هشام، ابوجهل ۲۲۳، ۲۲۵  
عمری ۱۷۲  
عمروایم (مفسران، جامعان) ۳۸۳  
عموریان ۱۶۶  
عبدالملک کندی ۲۷۵  
عان (عانان بن داود بغدادی) ۱۸۵  
عصر مادیة عالم (بین) ۹۱، ۹۸  
عصر نرینه عالم (یانگ) ۹۱، ۹۸  
عصری بلخی ۱۳۵  
عهد آهن ۴۵  
عهد اسکندر ۲۹۳، ۳۰۰، ۳۵۸  
عهد اشکانیان ۱۳۲، ۱۹۴  
عهد افلاطون ۶۸  
عهد اموی ۸۴، ۲۳۵، ۲۳۹، ۲۴۰، ۳۳۴  
عهد ابلحانان مغول ۲۳۸  
عهد عامیان ۲۴۰، ۲۷۹، ۲۸۶  
عهد بطالسه در مصر ۳۴، ۶۰، ۱۶۵  
عهد قانار ۳۳  
عهد جاهلی ۴۹  
عهد جدید ۲۵، ۳۵، ۱۷۴، ۱۹۱، ۱۹۹، ۲۸۵  
عهد عالی در باب عهد جدید ۱۹۱  
عهد حجر ۴۵، ۵۵  
عهد داوران ۱۶۷  
عهد رسولان ۲۱۰
- عهد رسالت ۲۴۸ نیز — رنسانس  
عهد روشنگری ۳۳، ۳۵، ۱۸۴، ۱۸۷، ۲۴۹  
عهد ۳۲۵، ۳۲۸  
عهد ساسانیان ۷۲، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۸۷، ۲۰۸  
عهد ۲۸۶، ۲۸۷، ۴۲۳، ۴۵۰  
عهد سلاحه ۲۴۵  
عهد سلوکیه ۱۷۱، ۱۷۳  
عهد صویه ۳۳، ۳۰۵، ۳۱۸، ۳۲۰، ۳۶۸  
عهد طاهریان ۲۴۴  
عهد طلایی عالم ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۴۸  
عهد عنیق ۱۵۱، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۶۹  
عهد ۱۷۲، ۱۹۹، ۲۵۷، ۳۳۴، ۳۴۵، ۳۸۱ -  
عهد ۳۸۷، ۴۰۱، ۴۱۳، ۴۲۶  
عهد غزنوی ۲۴۴، ۳۰۶  
عهد غوریه ۲۴۴  
عهد قراعه ۶۰  
عهد قاجاریه ۳۲۰  
عهد کفوسیوس ۹۰  
عهد مسیحیت ۶۱  
عهد معول ۵۲، ۵۳، ۸۷  
عهد موسی (ع) ۶۰  
عهد مهاویرا ۱۲۹  
عهد وداها ۵۳، ۵۵، ۱۱۵  
عهد های دهگانه بودایی ۱۴۴  
عهد هخامنشی ۱۷۳، ۱۸۷، ۲۹۱، ۳۹۸  
عهد انقراض هخامنشی ۱۷۱  
عهد هلیسنی ۲۹۱، ۳۵۸  
عهد یوسف ۱۶۵  
عید اضحی (عید کبیر) ۴۲۷  
عید افتتاح (حنوکه) ۴۲۷  
عید بشارت مریم ۴۲۳



عید بهار ایرانی ۴۲۳	۳۵۹، ۳۶۱، ۳۷۴، ۳۷۶، ۳۷۸، ۳۸۱
عید بهار یهود ۴۲۳	۳۸۷ - ۳۸۹، ۳۹۲، ۴۰۷، ۴۱۸، ۴۲۳
عید پورو ۴۲۶	۴۲۴، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۹، ۴۴۶
عید تجلی ۴۲۲	عیسی (یسوع) ۱۹۱
عید خمین (بنطیقسطی) ۴۲۳، ۴۲۴	مسیح رومی ۱۹۴
عید رأس السنه ۴۲۵	مسیح موعود ۱۹۰ - ۱۹۳، ۱۹۸
عید سایبانها — عید سقوت	عیسی و رجم زانیه ۳۸۹
عید سقوت ۴۲۴	آیین عیسی ۴۳۷
عید شعوب ۴۲۴	تثلیث عیسی — تثلیث
عید صعب — عید فطر	تعمید عیسی ۳۴۷
عید عروج مریم ۲۱۱	رجعت عیسی ۴۳۰
عید غار ۴۲۷	رسولان عیسی ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۶
عید غدیر ۴۲۷، ۴۲۸	مایده عیسی، داستان ۲۷۴
عید فصح (پسح) ۱۸۰، ۴۲۳، ۴۲۴	مصلوب شدن عیسی و قایلان به نمایش
عید فطر (عید صغیر) ۴۲۷، ۴۲۸	ظاهری ۱۹۹، ۲۰۰
عید فطیر ۴۲۴	ملکوت عیسی ۴۳۷
عید فطیرك ۴۲۴	وحدت طبیعت مسیح (قول یعقوبیه) ۲۰۸
عید فوریم ۴۲۶	ولادت عیسی ۱۹۷
عید قربان ۴۲۸	عین الفضات همدانی ۳۳۴، ۳۳۶
عید کبیر — عید اضحی	غار ۴۲۸
عید مردگان ۲۱۳	غديرخم ۲۲۶، ۲۳۴، ۴۲۷
عید مشعل افروزی ۴۲۷	غرجستان ۲۴۴
عید میلاد مسیح ۴۲۳	غرناطه ۱۷۶، ۱۷۸
عید نوروز بابلی (زگموک) ۴۲۶	غریزم، جبال ۱۷۰، ۱۷۲
عید ولادت عیسی ۲۰۳	غزاله (زوجه ابوالصحاری) ۲۳۹
عیسی مسیح ع (ناصری) ۲۶، ۲۷، ۴۴، ۵۷، ۶۵،	غزالی، ابوحامد ۱۲۸، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۵۸، ۲۵۹
۷۵، ۷۶، ۸۳، ۸۴، ۱۰۰، ۱۳۲، ۱۴۶،	۲۶۹، ۲۷۶، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۶، ۳۰۵
۱۴۸، ۱۵۹، ۱۷۴، ۱۷۹ - ۱۸۱، ۱۸۸،	۳۰۸، ۳۱۴ - ۳۱۷، ۳۲۱، ۳۳۴ - ۳۳۸
۱۹۱ - ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۰ - ۲۱۳،	۳۴۲، ۳۵۰، ۳۷۱
۲۱۷، ۲۵۹ - ۲۶۱، ۲۸۲، ۲۸۵، ۳۲۹،	غزالی و الجام العوام ۲۷۶
۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۷، ۳۵۱، ۳۵۵، ۳۵۷،	

- غزالی و توحید عوام ۳۳۸  
 غزالی و تهافت الفلاسفه ۲۷۶  
 غزالی و رد بر فلاسفه ۳۰۶  
 غزالی و طورماورای عقل ۳۳۸  
 غزالی و علوم متفقهه ۳۳۷  
 غزالی و معارف صوفیه ۳۳۷  
 شریعت در نزد غزالی ۳۳۷  
 غرنه ۲۴۴  
 غزوة احد ۲۲۵  
 غزوة احزاب (خندق) ۲۲۵  
 غزوة بدر کبری ۲۲۵  
 غزوة تبوک ۲۲۶  
 غزوة خندق (احزاب) ۲۲۵  
 غزوة خیر ۲۲۶  
 غلات ۲۳۲، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۶۹، ۴۴۵  
 غور ۵۳  
 غول ۴۸  
 غبار (علامت خاصی که بر یهود الزام شد) ۱۷۸  
 غیب، عالم ۱۸  
 غیبت صغری ۲۳۷  
 غیبت کبری ۲۳۷  
 غیلان الدمشقی ۲۴۱  
 فارابی، ابونصر (معلم ثانی) ۱۷۰، ۱۸۱، ۲۴۵،<sup>۱</sup>  
 ۲۵۸، ۲۶۴، ۲۶۷، ۲۸۲، ۲۹۷ - ۲۹۹،  
 ۳۰۵، ۳۱۲ - ۳۱۷، ۳۲۱، ۳۶۰  
 فارابی و آراء اهل المدينة الفاضله ۳۱۳  
 فارابی و تلخیص نوامیس افلاطون ۳۱۲  
 فارابی و جمع بین ارسطو و افلاطون ۲۹۸،  
 ۳۱۲  
 اتصال با عقل فعال در تقریر فارابی ۳۱۳  
 فارس ۲۸، ۷۴، ۲۴۳، ۳۱۸  
 فارس بلبل (عمرو بن عبدود) ۲۲۵  
 فارفلیط ۷۶، ۲۰۳  
 فاطمة بيشاوریه ۳۵۲  
 فالگویان معاند ۶۲  
 فالوس ۴۱۶  
 فاهیان (زایر بودایی) ۱۴۸  
 فوس ۶۲  
 فَنَک (پاتک، پاتیکوس، پندرمانی) ۷۵، ۷۶  
 فنبش ۳۷  
 فنبشو ۳۷  
 فچینو، مارچلیو ۲۸۵  
 فحشای کشیشان ۲۱۳  
 فحشای مقدس ۴۳۶  
 فخر رازی، امام ۳۰ - ۳۳، ۵۴، ۱۲۱، ۲۳۱،  
 ۲۴۴، ۲۶۸، ۲۷۶، ۲۸۴  
 فخر رازی و کتاب المحصل ۲۷۶  
 امام فخر و کرامیه ۲۴۴  
 فدک ۲۲۶  
 فرات، دره ۱۵۹  
 فرانسه ۸۴، ۲۱۱، ۲۱۳ - ۲۱۶، ۲۵۰، ۳۲۰،  
 ۳۲۲، ۳۲۵، ۳۲۹، ۴۳۶  
 انقلاب کبیر فرانسه ۱۸۵، ۱۸۷، ۲۴۹،  
 ۳۲۵، ۳۲۸  
 فرانک، اقوام ۶۰  
 امپراطوری فرانک ۲۰۷  
 فردریک دوم، امپراطور آلمان و فرمانروای  
 سیل ۲۰۹  
 فردریک دوم و سه شیاد ۲۶۴  
 فردوسی ۳۹۲، ۳۹۹، ۴۰۶  
 فرزوق ۲۴۰

- فرس ۳۶۲
- فرس باستانی ۲۷
- اصحاب تأویلات فرس ۴۲۱
- حکمای فرس ۳۶۶
- طوایف فرس ۲۷
- قدمای فرس ۳۱
- فرشادشور ۳۱۷
- فرعون ۲۳، ۲۸، ۵۸ - ۶۰، ۱۶۰ - ۱۶۳، ۳۳۶
- فرفورسوس صوری ۳۰۰، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۱۹، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۵
- فرقه آدونتیستها ۲۱۷
- فرقه آذر کیوانیه ۳۶۹
- فرقه اباضیه ۲۳۸، ۲۳۹
- فرقه اثناعشریه ۲۳۵-۲۳۷
- فرقه ازارقه ۲۳۹
- فرقه اسمعیلیه ۳۲، ۱۷۶، ۲۳۵-۲۳۷، ۳۱۰، ۴۴۵
- تعلیم اسمعیلیه ۳۰۸
- فرقه اسنی‌ها ۱۷۳-۱۷۵، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۸
- فرقه اشاعره، اشعریه ۲۴۳-۲۴۵، ۲۵۸، ۲۵۹
- ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۴، ۲۷۵، ۳۱۷
- محنه ثانیه در مورد اشاعره خراسان ۲۷۵
- فرقه اصحاب وحدت ۲۱۷
- فرقه اگوستن ← فرقه راهبان اگوستن
- فرقه باطنیه ۲۳۶ نیز ← فرقه اسمعیلیه
- فرقه جبریه ۲۳۳، ۲۴۱، ۲۶۸، ۲۷۲، ۲۷۴
- فرقه جهمییه ۲۴۱
- فرقه جان ۱۰۲
- فرقه حشویه ۲۷۴
- فرقه حمزیه ۲۳۹
- فرقه خوارج ۲۲، ۲۳۲-۲۳۵، ۲۳۹-۲۴۲
- مقالات خوارج ۱۸۵
- فرقه دروزه ۴۴۵
- فرقه دومی نیکن ۲۱۰-۲۱۳
- فرقه راهبان اگوستن ۲۱۱، ۲۱۵
- فرقه زروانی ۲۸۷
- فرقه زلوتس ۴۴۹
- فرقه زیدیه ۲۳۴-۲۳۶، ۲۴۳
- فرقه سیترسین ۲۱۰
- فرقه شبیه ۲۳۹
- فرقه شوالری اسپیتاریه (اسپیتاریه) ۲۱۲، ۲۴۹
- فرقه شوالری داویه ۲۱۲، ۲۴۹
- فرقه شیعه ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۷۱-۲۷۳، ۲۷۷ نیز
- ← مذهب شیعه
- احیای مجدد فلسفه نزد شیعه ۳۱۸
- فرقه‌های شیعه ۲۳۴-۲۳۸، ۴۴۹
- فرقه صدوقیان ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۶، ۱۹۲، ۱۹۳
- فرقه صفاتییه ۲۴۱
- فرقه صفریه ۲۳۸
- فرقه علم مسیحی ۲۱۸
- فرقه عنانیه (عنانیه) ۱۸۵، ۲۷۹، ۲۸۰
- فرقه عیسویه ۱۸۵
- فرقه فرائضیه ۲۵۱
- فرقه فرانسیسکن (فرانسیسیان) ۲۵، ۲۱۰-۲۱۳، ۲۸۲
- فرقه فرسیان ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۸
- فرقه قدریه ۲۲، ۷۲، ۲۳۳، ۲۳۹-۲۴۱، ۲۷۴
- ۲۸۰، ۲۸۷
- فرقه قدیسان آخرالزمان ۲۱۸
- فرقه قرائیم ۲۷۹، ۲۸۱
- فرقه قرامطه ۲۶۴
- قرامطه بحرین ۲۳۶، ۲۳۷

- فرقه کاتار ۲۱۴  
فرقه کزامبه ۲۷۵، ۲۴۴  
فرقه کوبگر ۲۱۷  
فرقه کیسانیه ۲۳۵، ۲۳۴  
فرقه‌های گنوسی ۵۱، ۷۹، ۳۰۳، ۳۳۳، ۳۴۷، ۳۵۶، ۳۶۵-۳۶۲  
آثار گنوسی ۳۵۶  
آراء گنوسی ۳۵۴، ۳۵۵  
تعالیم گنوسی ۲۰۳، ۲۳۶، ۳۱۰، ۳۱۷، ۳۴۰  
تعالیم گنوسی در حکمت اشراقی ۳۱۷  
تفکر گنوسی ۳۵۶، ۳۵۸  
طوائف گنوسی ۷۶  
عقاید گنوسی ۷۵، ۷۹، ۳۱۰، ۳۴۵  
مذهب گنوسی ۷۶  
مقالات گنوسی ۱۹۳، ۱۹۴  
گنوسیه‌های بابل ۱۹۴  
فرقه گنوسی مسیحی ۳۵۷  
فرقه گنوسی مصر ۸۳  
فرقه ماتریدیه ۲۴۴  
فرقه متودیستها ۲۱۷  
فرقه مجره ۲۸۰  
فرقه مجمع دوستان ۲۱۷  
فرقه‌های محوس ۶۸  
فرقه مرجئه ۲۲، ۲۴۰-۲۴۳  
فرقه مرجئه خالص ۲۴۰-۲۴۱  
فرقه مرجئه قدریه ۲۴۳  
فرقه مستعلویه گجرات ۲۳۷  
فرقه مشته ۲۶۸  
فرقه معتزله ۲۲، ۲۸، ۷۱، ۱۷۴، ۱۸۵، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۴۰-۲۴۵، ۲۶۲  
فرقه کاتار ۲۶۴، ۲۶۹، ۲۷۰-۲۷۴، ۲۷۹، ۲۸۱  
فرقه کزامبه ۲۸۷، ۳۰۵، ۳۱۰، ۳۱۲  
معتزله (جدایی طلبان) ۱۷۴  
معتزله بعد از عهد اشعری ۲۴۳  
معتزله، مکتب بصره ۲۴۳  
معتزله، مکتب بغداد ۲۴۳  
اصول خمسة معتزله ۲۴۲، ۲۴۳  
جهت جامعه ۲۴۲  
مأمون و معتزله ۲۴۲  
محنه (تفتیش عقاید) ۲۴۲  
نفی رؤیت خداوند ۲۴۲  
فرقه مغتسله میان ۷۶، ۷۹، ۱۹۴  
فرقه مقاربه (اصحاب بنیامین نهاوندی) ۱۸۵  
فرقه موشکانیه ۱۸۵  
فرقه ناجیه ۲۳۳  
فرقه نجدات ۲۳۹  
فرقه نزاریه ۲۳۷  
فرقه ودوآ ۲۱۴  
فرقه (جمعیت) یسوعی ۲۱۱، ۲۱۴  
مدرسه فرقه یسوعی ۳۲۲  
فرقه بودغانیه ۱۸۵  
فرمان میلان ۲۰۵  
فروید، زیگموند ۱۹، ۴۱، ۳۳۱، ۴۰۸  
فرهنگ اسلامی ۳۶۶  
فربدون (ترتونا) ۴۲۱، ۴۲۲  
فریزر، جمیس جرج ۱۹، ۳۸، ۴۲  
فضل بن شادان ۲۷۱  
فطیره نان ۴۲۴  
فغفور (بغفور) ۹۱  
فقر خاکساران ۳۵۱  
فقه در صورت بدوی ۵۵



- اهمیت فقه ۵۶  
 الفقه فی الدین ۲۶۶  
 الفقه فی العلم ۲۶۶  
 فلات ایران ۶۸  
 فلاسفه اقدمین ۲۲  
 فلاسفه ماقبل سقراط ۲۹۳  
 فلسطین ۲۸، ۶۸، ۱۶۰-۱۶۲، ۱۶۶، ۱۶۸،  
 ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۸۷، ۱۸۸،  
 ۱۹۱، ۱۹۴، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۱، ۲۰۵،  
 ۲۴۷، ۳۵۶، ۳۵۸، ۴۲۴  
 فلسفه ۱۸  
 فلسفه و شرایع ۲۸۹  
 فلسفه و مخالفت متشرعه ۳۰۵  
 تعریف فلسفه ۲۸۹  
 دفاع ابن رشد از فلسفه ۳۰۵  
 دفاع ابوسلیمان از فلسفه ۳۰۵  
 دفاع شیخ اشراق از فلسفه ۳۰۵  
 دفاع الکندی از فلسفه ۳۰۵  
 قول معروف ارسطو درباره فلسفه ۳۰۷  
 فلسفه اولیٰ ۲۹۳، ۳۰۴  
 فلسفه تحقیقی ۳۲۹، ۳۳۰  
 فلسفه دین ۳۳۰، ۳۳۲  
 فلسفه رواقی ۳۰۲، ۳۶۳ نیز — حکمت رواقی  
 فلسفه مشابی ۳۰۹-۳۱۶، ۳۶۳  
 فلسفه نقادی ۳۲۶  
 فلسفه نوافلاطونی ۳۰۳  
 فلورانس ۲۱۵  
 فلوطرخوس — پلوتارک  
 فلوطین (پلوتینوس) ۱۴، ۱۰۰، ۲۰۴، ۲۹۹،  
 ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۳۳، ۳۶۰-۳۶۵، ۳۶۹  
 فلیپیان ۳۸۹  
 فندرسکی — میرفندرسکی  
 فنیقی، فنیقیان ۲۴، ۳۷، ۴۹  
 اعیاد فنیقی ۱۴  
 دیانات فنیقی ۱۶  
 فوریم، فور (قرعه) ۴۲۳، ۴۲۶  
 فوبراخ ۱۹، ۳۲۸، ۳۳۱  
 فیثاغورس ۲۸۳، ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۰۶-۳۱۰،  
 ۳۱۸، ۳۶۳، ۴۱۸  
 اخوان فیثاغورسی ۲۹۶، ۲۹۷  
 اصحاب فیثاغورس ۶۳، ۴۱۸  
 اصحاب فیثاغورس و تناسخ هندوان ۱۰۹  
 تعبیر فیثاغورس از کل متوافق الاجزاء ۲۹۷  
 تعلیم فیثاغورس ۱۰۹، ۱۱۰  
 فیثاغورسیان ۱۷۴  
 اخوت فیثاغوریان ۱۷۴  
 فیخته ۳۲۶، ۳۲۷  
 فیضی شاعر ۳۶۷  
 فیلادلفیا (بطلمیوس دوم) ۳۴  
 فیلسوف عرب (الکندی) ۳۰۶ نیز — الکندی  
 فیلو، حکیم یهودی ۱۷۴، ۲۷۸  
 فیلون یهودی اسکندرانی ۱۹۶، ۲۵۹، ۳۴۷،  
 ۳۵۲، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۹۵، ۴۳۷  
 فلیپ دوم، پادشاه اسپانیا ۳۷۴  
 فیوم مصر ۷۵  
 قابوس و شمگیر ۳۱  
 قاجار ۲۴۹  
 قاسم بن ابراهیم الرسی ۲۳۶  
 قاسم بن ابراهیم زیدی ۲۶۴  
 قاضی ساعد آندلسی ۳۱۰  
 قاضی عبدالجبار همدانی ۲۴۳



- قریش ۵۰، ۹۲، ۲۲۱، ۲۲۶  
 قریم (شبه جزیره کریمه) ۱۸۶  
 قزلباش ۲۴۹، ۳۶۶  
 قلمرو قزلباش ۳۶۶  
 قس بن ساعده ایادی ۴۸  
 قسطنطین ۲۰۵-۲۰۷  
 قسطنطنیه ۲۰۲، ۲۰۵-۲۰۹، ۲۴۷  
 قسطيله (کاستیل) ۱۷۸  
 قشیری، امام ۳۴۳  
 فصار، حمدون ۳۴۳  
 فصص هندی ۳۱  
 قصه سامری ۱۷۲  
 قصه عامیانه ۴۰۴  
 فضا ۴۴۹  
 فضا و قدر (= منشأ جبر) ۲۸۷  
 قطب الدین شیرازی ۳۰۶  
 قطب الدین و شرح حکمة الاشراق ۳۱۸  
 قطیف ۲۳۹  
 قلازمانیا، شهر ۲۹۳  
 قلب مقدس، جمعیت نیایش ۲۱۲  
 قلندران ۳۴۴  
 قم ۳۱۸  
 قمر ۴۹  
 قصو ۸۶  
 قورباغه، تمثیل ۱۲۶  
 قورنایها ۳۰۱  
 حکمت قورنایی ۳۸۶  
 قوسموس ۴۴۶  
 قولوفون، شهر ۲۹۳  
 فونیه (ایکونیه) ۲۰۲، ۳۳۹، ۳۴۰  
 قهرمان پرستی ۴۳۳  
 قهستان ۲۳۷، ۲۳۹  
 قیاس ۲۳۳، ۲۳۵  
 قیافا (رئیس مجمع کاهنان یهود) ۱۹۹  
 قیروان ۱۸۱، ۳۱۰  
 قیصر ۲۵، ۶۵، ۱۹۳، ۲۷۴، ۴۳۴  
 کا (همزاد نژد مصریان) ۵۹  
 کاپیلاواسنو ۱۳۶  
 کاتارها ۸۴، ۳۴۶  
 کاتولیک (مذهب عامه) ۲۰۳، ۲۰۶-۲۱۲،  
 ۲۱۵-۲۱۸، ۳۹۸، ۴۳۸  
 کارتاژ ۲۴۴، ۲۰۵  
 کارلابل ۳۸۶  
 کارل فوگت ۳۲۸  
 کارما ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۴۱، ۱۴۲  
 کارون ۱۹۴  
 کازرونی، ابواسحق ۳۳۷  
 کاشت، کاستها (طبقات) ۱۱۵، ۱۲۵، ۱۴۱  
 کاستیل (قسطيله) ۱۷۸  
 کالون ۲۱۵، ۳۹۸، ۴۳۴  
 مذهب کالون ۲۱۶  
 کامبوج ۱۴۷  
 کامی (پرستش ارواح اجداد) ۱۰۳  
 کانت، ایمانوئل ۲۸۶، ۳۲۶  
 کانت و مبنای دیانت ۳۲۶  
 کانت و نقادی عمل ۳۲۶  
 کانت و نقد عقل نظری و نقد عقل محض  
 ۳۲۶  
 کانتربری ۲۱۳، ۲۸۳  
 کانشکا، پادشاه بودایی ۱۳۱، ۱۴۷، ۱۴۸  
 کاهن ۵۳

- کاهن (پدر خانواده) ۶۳  
 کاهنان ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۶۸، ۱۷۳،  
 ۱۹۸، ۲۴۶، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۷ - ۴۲۰،  
 ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۳۴، ۴۴۲، ۴۴۷ - ۴۵۰  
 کاهنان (= لاویان) ۱۶۱  
 کاهنان ایزس ۶۰  
 کاهنان بابل ۵۷  
 کاهنان باستانی ۴۳۶  
 کاهنان زرتشتی ۶۸  
 کاهنان کلدانی ۶۸  
 کاهنان کلیسا ۴۳۶  
 کاهنان یهود ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۰۱، ۲۰۳  
 کبیر (شاعر) ۱۵۷  
 کتاب (قرآن) ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۳، ۳۸۷  
 کتاب آثار باستانی فلاویوس ۱۹۳  
 کتاب آثار الباقیه بیرونی ۲۶، ۳۱، ۸۰، ۲۶۱  
 کتاب آثاره ودا ۱۱۷  
 کتاب آراء اهل المدينة الفاضله ۳۱۳  
 کتاب الآراء والديانات ۱۱۱، ۲۳۵، ۲۷۲  
 کتاب آنتی گون — نمایشنامه  
 کتاب الابانه عن اصول الديانه ۲۴۵  
 کتاب ابان یشت ۳۹۱  
 کتاب الابتهاج ۲۷۳  
 کتاب ابرها — نمایشنامه  
 کتاب ابکار الافکار ۲۷۶  
 کتاب اپولوگیا ۲۹۷ - ۳۰۰، ۳۹۴  
 کتاب اتولوجیا (کتاب الربوبیه) ۱۸۳، ۲۹۹،  
 ۳۰۴، ۳۱۱، ۳۱۳، ۳۱۷، ۳۶۵  
 کتاب احصاء العلوم ۲۶۷  
 کتاب احیاء علوم الدین ۲۶۹، ۲۷۶، ۳۱۶، ۳۳۶،  
 ۳۳۷  
 کتاب احارالزمان ۲۷  
 کتاب الارشاد الى فواطع الادله ۲۷۶  
 کتاب ارغون نو ۳۲۲، ۳۲۴  
 کتاب استحسان الحوص فی الکلام ۲۶۷، ۲۶۹  
 کتاب استر ۳۸۵، ۴۲۶  
 کتاب اسفار الاربعه العقلیه ملاصدرا معروف به  
 الحکمة المتعالیه ۳۱۸، ۳۶۵  
 کتاب اسفار خمس ۱۷۲  
 کتاب الاشارات والنسبات ۳۱۴، ۳۱۵  
 کتاب اشعیا ۱۷۰  
 کتاب الاصنام ابن کلی ۳۴، ۴۹، ۵۴  
 کتاب اصول الدین بغدادی ۳۰  
 کتاب اعتراف قدیس اگوستن ۳۵۰  
 کتاب اعتقاد الحکماء شیخ اشراق و دفاع از فلسفه  
 ۳۰۷  
 کتاب اعجاز القرآن باقلانی ۲۷۴  
 کتاب الاعلام بمناقب الاسلام ۳۱۶  
 کتاب اعلام النبوة ۲۶۳  
 کتاب اعمال رسولان ۱۹۶ - ۱۹۹، ۳۵۰، ۳۵۸  
 کتاب الافق المین ۳۱۸  
 کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد ۲۷۶  
 کتاب انگلیون مانی ۷۶  
 کتاب الجام العوام غزالی ۲۶۹، ۲۷۶  
 کتاب الامامة ابن الراوندی ۲۷۱  
 کتاب الامامة ابو عیسی وراق ۲۷۱  
 کتاب امامیه ۲۷۱  
 کتاب الامانات والاعتقادات ۲۸۰  
 کتاب امثال سلیمان ۱۷۳، ۲۷۸، ۳۸۲، ۳۸۵،  
 ۳۹۴  
 کتاب الامد علی الابد و احوال نفس ۳۱۵  
 کتاب اناطوبیقای ثانی ۳۱۵



- کتاب انناد ۳۶۳-۳۶۵  
 کتاب الانتصار ۲۶۳-۲۷۰  
 کتاب انوارالملکوت علامه حلی در شرح یاقوت  
 ۲۷۷، ۲۷۳  
 کتاب الاتوار والمراقب ۱۸۶  
 کتاب اوتیفرون ۴۰۹  
 کتاب اوپانیشاد ۱۱۲، ۱۲۲-۱۲۶، ۱۵۱، ۱۵۸  
 اوپانیشادها ۳۵، ۱۵۵، ۱۵۶، ۳۶۷  
 ترجمه اوپانیشادها ۱۵۷  
 تعلیم اوپانیشاد ۱۴، ۱۵۲  
 کتاب اودیسه ۲۹۲  
 کتاب اوهام المعتزله ۲۴۴  
 کتاب الابضاح فی الخیرالمحض (کتاب العلل)  
 ۲۹۹، ۳۰۴، ۳۱۵  
 کتاب ابوب ۲۷۸، ۳۸۴-۳۸۷، ۴۰۱  
 کتاب باهر (سفر هابیر) ۱۷۶  
 کتاب بازشناخت (تعارفات) ۱۹۷  
 کتاب برهمن ۱۲۲-۱۲۴  
 کتاب بندهشن ۴۲۲، ۴۲۸  
 کتاب بنای دین ۴۰  
 کتاب بنیاد تصور خدا ۴۳  
 کتاب بوذاسف مفرد ۱۳۳  
 کتاب بهار و خزان ۹۴  
 کتاب بها گوات گینا (بها گود) ۳۹۲  
 ترجمه بها گود گینا ۳۶۷  
 کتاب بهمن یشت ۲۵۷، ۲۵۸  
 کتاب بیان الادیان ۱۳۵  
 کتاب البیان والنیین ۲۴۰  
 کتاب بید (= ودا) ۱۲۲  
 کتاب تاو-تو-کینگ لاوتسه ۹۸، ۹۹  
 کتاب التاح ۲۶۳  
 کتاب تاریخ ابن خلدون — مقدمه  
 کتاب تاریخ انتقادی عهد عتیق ۳۸۲  
 کتاب تاریخ یعقوبی ۲۶، ۸۰، ۱۲۲  
 کتاب تئوگونی ۴۱۳، ۴۱۴  
 کتاب تأویلات السه ۲۴۴  
 کتاب ته تئوس ۳۵۸  
 کتاب تبدلات ۹۴  
 کتاب التبصره ۳۱۱  
 کتاب التبصیر فی الدین ۳۰  
 کتاب تبیین کذب المفتری ۲۴۵  
 کتاب تثبیت الرسالة ۲۷۲  
 کتاب تنبیه ۴۴۴  
 کتاب تجرید الاعتقاد ۳۳، ۲۷۷  
 کتاب تحقیق ماللهند ۲۶، ۳۰، ۳۱، ۸۰، ۱۱۱،  
 ۱۳۴، ۱۵۲  
 کتاب ترجمان الاشواق ۳۳۹  
 کتاب مقدس، ترجمه ۲۱۴، ۲۱۶  
 کتاب تطهیر — منظومه  
 کتاب تعارف (بازشناخت) ۱۹۷  
 کتاب تفسیر کتاب المبادی ۲۸۰  
 کتاب التفهیم فی اواقل صناعة التنجیم ۳۱  
 کتاب تلبیس ابلیس ۲۷۲  
 کتاب تلخیص المحصل ۳۳، ۲۷۷  
 کتاب التمهید باقلائی ۲۷۴  
 کتاب التمییز ۲۸۰  
 کتاب التنبیه ابوسهل نوبختی ۲۷۲  
 کتاب التنبیه والاشراف ۲۷، ۸۰، ۱۳۴  
 کتاب تنقیح الابحاث ۱۸۴  
 کتاب تونم و تابو ۴۳  
 کتاب تواریخ ایام ۳۸۲  
 کتاب التوحید ماتریدی ۲۴۴

- کتاب نهافت النهافت ابن رشد ۲۸۱  
کتاب نهافت الفلاسفة غزالی ۲۴۵، ۲۷۶، ۲۸۱،  
۳۰۶، ۳۱۷-۳۱۸  
کتاب نیمو ۳۹۵  
کتاب پانحلی ۱۵۵  
کتاب پادشاهان ۱۶۹-۱۷۲، ۳۸۲  
کتاب پورانا (داستانهای باستانی) ۱۵۱  
کتاب پلوتارک ۴۴۴  
کتاب جامع الهیات ۴۳۸  
کتاب جامعه (قوهرات) ۲۷۸، ۳۸۲-۳۸۶  
کتاب جامعه فخر ۳۵۷  
کتاب جذوات ۳۱۸  
کتاب جلال (سفرهازار) ۳۴۶  
کتاب الحماهر فی معرفة الحواهر ۳۱  
کتاب جمهور افلاطون ۲۹۲، ۲۹۷، ۴۴۴  
کتاب جهان به مثابة اراده و نمایش ۳۲۷  
کتاب حل المتبیر (مخاریق الانبیاء) ۲۶۴  
کتاب حدث العالم ۲۷۲  
کتاب الحروف ۳۱۱  
کتاب حزقیال ۳۴۵  
کتاب حکمة الاشراق ۳۶۶  
کتاب حکمت جامعه ۱۷۳  
کتاب الحکمة المتعالیة ملاصدرا — اسفار الاربعه  
کتاب حکمت یسوع بن سیراخ ۳۸۲، ۳۸۶  
کتاب خلقت (سفر یزیرا) ۱۷۶، ۳۴۶  
کتاب خونای نامه (نامک) ۱۳۲، ۲۵۷  
کتاب داستانهای باستانی ۱۴۹  
کتاب الدامغ ۲۶۳  
کتاب دانشنامه علایی ۳۱۴  
کتاب داتیال ۳۸۵، ۴۰۱  
کتاب دایرة المعارف ۲۸۵  
کتاب دستان المذاهب ۳۶۸  
کتاب دساتیر ۳۶۸  
کتاب دلالة الحابرین ۱۸۳، ۲۸۰، ۳۲۱  
کتاب دولت یهود ۱۸۸  
کتاب دیوان کبیر (کلیات شمس تبریزی) ۳۴۰،  
۳۴۲  
کتاب دبلس ۲۹۶  
کتاب دیبکرت ۷۴، ۲۸۶، ۲۸۷  
کتاب الذخایر والاعلاق ۳۳۹  
کتاب ذم الکلام ۲۷۵  
کتاب الربوبیه — کتاب اثولوجیا  
کتاب رد اصول خمسہ ۲۴۴  
کتاب الرد الحمیل ۳۳۸  
کتاب الرد علی حیوة البلخی ۲۸۰  
کتاب الرد علی الزنادقه والجهمیة ۲۴۹  
کتاب الرد علی الزندیق اللمین این مقفع ۲۶۴  
کتاب الرد علی عان ۲۸۰  
کتاب رشتہ تعالیم ۱۴۹  
کتاب رشف الصایح ۲۴۵  
کتاب روت ۳۸۵  
کتاب روح اسلام ۲۵۲  
کتاب روشایی ۳۴۶  
کتاب رومیان ۳۹۵  
کتاب ریگ ودا ۱۱۷، ۱۲۲  
کتاب زاد المسافرین ۳۰۹  
کتاب زاهر (سفرهازار) ۱۷۶  
کتاب الزمرده ۲۶۲  
کتاب زهار (جلال) ۳۳۴، ۳۸۳  
کتاب سابورگان (شاپورگان) ۷۵، ۷۷، ۷۹  
کتاب ساما ودا ۱۱۷  
کتاب سراج کبیر ۳۶۷

- کتاب التّرا المکتوم ۵۱  
 کتاب سفر الاسرار ۸۰  
 کتاب سفر اعداد ۱۶۴ - ۱۶۶، ۲۵۶، ۴۲۷  
 کتاب سفر پیدایش ۱۶۰، ۳۷۷، ۳۹۴، ۴۱۱، ۴۱۳، ۴۲۵، ۴۲۸، ۴۲۹  
 کتاب سفر تثبیه ۱۶۴، ۱۶۵  
 کتاب سفر الجابره ۸۰  
 کتاب سفر خروج ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۹، ۲۵۶  
 کتاب سفر داودان ۳۸۲  
 کتاب سفر لاویان ۱۶۶، ۱۷۳، ۱۹۰  
 کتاب سفر هانیهیر (باهر) ۱۷۶  
 کتاب سفر هازهار (زاهر) ۱۷۶  
 کتاب سفر یزیرا (خلقت) ۱۷۶  
 کتاب السقیفه ۲۷۱  
 کتاب سمویل ۱۶۹، ۲۵۶، ۳۸۴  
 کتاب سیاستنامه ۷۴، ۲۶۴  
 کتاب شاپورگان مانی — مابورقان  
 کتاب شاخه زرین ۳۸، ۴۲  
 کتاب الشامل فی اصول الدین ۲۷۶  
 کتاب شاهنامه فردوسی ۲۵۷، ۳۹۲، ۳۹۹  
 کتاب شرح الاشارات والتنبيهات ۳۱۸  
 کتاب شرح انوار الملکوت ۲۷۳  
 کتاب شرح تجرید ۱۲۱  
 کتاب شرح حکمة الاشراق ۳۱۸  
 کتاب شرح المهارته (مهابهارته) ۳۶۸  
 کتاب شرح نهج البلاغه ۲۷۲  
 کتاب شفای ابن سینا ۱۸۴، ۳۱۴، ۳۱۹  
 کتاب شواهد الربوبیه ۳۱۹  
 کتاب الصراط المستقیم ۳۱۸  
 کتاب صوان الحکمه ۲۸  
 کتاب الصور (ارتنگ یا ارزنگ) ۸۰  
 کتاب طبیعت اشياء — منظومه  
 کتاب عاموس ۱۷۰  
 کتاب عباسیه ۲۷۱  
 کتاب عبث الحکمه ۲۶۳  
 کتاب عثمانیه ۲۷۱  
 کتاب العروس ۲۷۱  
 کتاب عشرون مقالات (بیست گفتار) ۲۷۹  
 کتاب العقیده النظامیه ۲۷۶  
 کتاب العلل (الایضاح فی الخیر المحض) ۲۰۹، ۳۰۴، ۳۱۵  
 کتاب عوارف المعارف ۳۳۷  
 کتاب عیون المسائل والجوابات ۱۱۱  
 کتاب غایة الحکیم ۵۱، ۲۶۱  
 کتاب غریب المشرقی ۲۶۴  
 کتاب غزل غزلها ۱۵۱، ۳۸۲، ۳۸۴  
 کتاب غلاطیان ۳۴۸  
 کتاب فتوحات مکیه ۳۳۹ - ۳۴۱  
 کتاب فدروس ۳۷۷  
 کتاب الفرق بین الفرق ۲۶، ۳۰، ۳۲  
 کتاب فرق الشیعه ۲۷۲  
 کتاب الفرند ۲۶۳  
 کتاب فروردین یشت ۱۳۲  
 کتاب فرهنگ بدوی ۳۹  
 کتاب الفصل فی الملل والاهواء والنحل ۲۱، ۲۶، ۲۹  
 کتاب فصوص الحکم ۳۳۹، ۳۴۱  
 کتاب فصول فی معالم الالهیه ۳۱۵  
 کتاب الفقه الاکبر ۲۶۷  
 کتاب الفهرست ابن الندیم ۲۶، ۲۸، ۸۰، ۱۳۳  
 ۱۳۵، ۲۳۰، ۲۴۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۸، ۲۷۰

- کتاب محاسن سعة مولانا ۳۴۰  
کتاب المحاسن المؤبدية ۲۶۳  
کتاب مجمع البيان ۵۴  
کتاب المحصل امام فخر رازی ۳۰، ۳۳، ۱۲۱، ۲۷۶  
کتاب معاریق الانبياء رازی (حل المنبئين) ۲۶۴  
کتاب مختلف الحديث ۲۶۰  
کتاب مدينة الهی ۴۴۶  
کتاب مرد سياسي ۴۴۸ - ۴۵۱  
کتاب مرقس ۳۴۷  
کتاب مروانيه ۲۷۱  
کتاب مروح الذهب مسعودی ۲۶، ۲۷، ۱۱۱، ۱۲۲، ۱۳۲، ۱۳۳، ۲۶۱، ۲۷۲  
کتاب مزامير داود ۱۴، ۵۹، ۳۷۷، ۳۸۲، ۳۸۴، ۳۹۴، ۴۰۱  
کتاب المشارع والمطارحات ۳۶۶  
کتاب الشاعر ۳۱۹  
کتاب مشکاة الانوار ۳۳۸  
کتاب مصارع الفلاسفة شهرستاني ۳۳، ۲۴۵، ۳۰۶  
کتاب المعنبر ۱۸۴  
کتاب مفاتيح العلوم خوارزمی ۲۶۸  
کتاب مقاصد الفلاسفه ۲۷۶، ۳۱۶  
کتاب مقالات الاسلاميين اشعری ۲۴۵، ۲۷۴  
کتاب المقالات والفرق ۲۳۵  
کتاب مقدم ۳۷۶-۳۷۹، ۳۸۲، ۳۸۸، ۳۹۰، ۳۹۳  
اهل کتاب (يهود و نصارا) ۲۵۶  
تحريف کتاب ۲۵۶  
کتاب مقدمة تاريخ ابن خلدون ۲۷۴  
کتاب مکاشفات يوحنا ۴۰۲  
کتاب مکالمات کنفوسيوس ۹۴  
کتاب في السنوات (نقض الادبان) ۲۶۴  
کتاب قاطبغورياس ۳۱۵  
کتاب فسات ۳۱۸  
کتاب قواعد المرام في علم الکلام ۲۷۷  
کتاب قوهرات (کتاب جامعه) ۳۸۵ نیز ←  
کتاب جامعه  
کتاب کارها و روزها ۴۴۸  
کتاب الكامل في التاريخ ۸۶  
کتاب کسراصنام الجاهليه ۳۱۹  
کتاب کشف اصطلاحات ۱۰۸  
کتاب الكشف عن مناهج الادله ۳۱۷  
کتاب کشف المراد ۳۳، ۲۷۷  
کتاب کفالاية قطی ۸۰، ۳۶۲  
کتاب کلیات شمس تبریزی ← دیوان کبير  
کتاب کلبه و دمنه ۲۶۴  
کتاب کمدی الهی ← منظومه  
کتاب الکندی الى المعتصم بالله ۳۰۶  
کتاب کنز الاحياء ۸۰  
کتاب کينگ (پنج کتاب مربوط به آيين اهل چین) ۹۰  
کتاب کيمياء سعادت ۳۳۷  
کتاب گائها (گائه ها) ۲۵۷، ۳۹۰  
کتاب گھنار در روش درست راه بردن عقل ۳۲۲  
کتاب گيزه ۱۹۴  
کتاب مال الهند ← تحقيق مال الهند  
کتاب المبدأ والمعاد ۳۱۹  
کتاب متافيزيك ارسطو ۲۹۳، ۲۹۴  
کتاب مثنی ۳۴۷  
کتاب مثنوی معنوی ۲۴۶، ۳۳۶، ۳۴۰، ۳۴۱  
۳۸۰. مثنوی، تطويل نى نامه ۳۴۱  
مثنوی و حکايات و دلالات ۳۴۱



- کتاب مکتوبات رومی ۳۴۰  
 کتاب الملل والنحل بغدادی (مفقود) ۳۰  
 کتاب الملل والنحل شهرستانی ۲۱، ۲۶، ۳۲،  
 ۴۴، ۱۰۹، ۱۳۴، ۲۶۱، ۲۷۶، ۳۰۵، ۳۱۴  
 کتاب مناظرات بین الصابئه والحنفا ۵۷  
 کتاب مناقب العارفین ۳۴۲  
 کتاب المناهج شهرستانی ۳۳  
 کتاب المواقف عضدالدین ایجی ۲۷۶  
 کتاب مهریشت ۴۲۱  
 کتاب میثنا تورات ۱۸۳  
 کتاب میکاه ۱۶۹  
 کتاب میلان ابوالهذیل ۲۸۸  
 کتاب النحات ۳۱۴، ۳۱۵  
 کتاب نغمه مروارید ۳۵۷  
 کتاب نفحات الانس جامی ۳۳۹، ۳۴۰  
 کتاب النفس ارسطو ۲۹۴، ۳۱۵  
 کتاب نقد عقل محض و عقل عملی ۲۸۶  
 کتاب نقض الادیان معروف به فی النبوات ۲۶۴  
 کتاب النوح علی البهائم ۲۶۴  
 کتاب نهاية الاقدام فی علم الکلام ۳۳، ۲۷۶  
 کتاب وداننا ۳۶۸  
 کتاب وندیداد ۱۳۲  
 کتاب وولگات (ترجمه لاتینی کتاب مقدس)  
 ۲۱۰  
 کتاب هرودوت ۴۱۹  
 کتاب الهند ۳۳۵  
 کتاب هوشع ۱۶۹  
 کتاب هومیروس ۴۱۵  
 کتاب یاجورودا ۱۱۷  
 کتاب یاقوت ۲۷۳  
 کتاب یحیی ۱۹۴  
 کتاب یرمیا ۱۶۹، ۱۷۰  
 کتاب یسنا ۶۹-۷۲، ۲۵۷، ۳۷۷، ۳۹۰-۳۹۲  
 کتاب یشت، یشتها ۳۹۰، ۴۲۱  
 کتاب یوحنا ۳۴۷  
 کتاب یوشع ۳۸۲  
 کتاب \* یهودی مالتا — نمایشنامه  
 کتاب، اهل ۵۲، ۶۷  
 کثیر عزه ۲۳۵  
 کدموس ۳۷۷  
 کربلا، واقعه ۲۳۵  
 کربیه ۲۳۵  
 کرئیرموبد ۷۸، ۸۱، ۸۲، ۱۳۲  
 کرفه کو (= کرفه گر) ۷۵  
 کرمان ۲۸، ۱۳۳  
 کروزه ۴۳۶  
 کرومول ۲۱۷  
 کروئوس (خدای زمان) ۷۳، ۳۶۵، ۴۳۱  
 گره ۱۰۵، ۱۲۷  
 کرسکاس (حسدای) ۲۸۱  
 کریشنا ۱۵۰-۱۵۴، ۳۹۲، ۳۹۳  
 کریمه (قریم)، شبه جزیره ۱۸۶  
 کسنوفانس ۵۵، ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۹۸  
 کسوه، دریای (دریای هامون) ۴۲۲  
 کشاتریا (جنگ آوران) ۱۱۶، ۱۲۳، ۱۲۷  
 کشانی (کوشانی) ۱۳۱ نیز — کوشانی  
 کعه ۴۹، ۵۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۴۲۸  
 کفالابه ۷۵-۷۷  
 کلام — علم کلام  
 کلان ۳۷  
 \* نیز — رساله.

- کلسها ۳۰۱، ۳۰۲  
 کلدانیان ۲۹۲  
 کلدیه ۱۵۹، ۱۶۸  
 کلرؤ ۳۵۱  
 کلمنت (اسقف قدیم روم) ۱۹۷  
 کلمه ۴۲۹ نیز — ابن  
 کلمه الهه ۳۳۹  
 کلن (در آلمان) ۸۰  
 کلونگ، فرانک ۴۴۱  
 کلونی، صومعه ۲۱۳  
 کلیسا ۲۸۵  
 کلیسای روم ۳۱۰  
 کلیسا و مخالفت با پیروان ادله عقلی ۲۸۴  
 کلیسا و مخالفت با روسلینوس ۲۸۴  
 کلیسا و مخالفت با علوم ۲۸۳  
 اصحاب کلیسا ۳۰۵  
 سوء تلقی کلیسای قدیم از اسلام ۲۸۲  
 کموچه ۵۹  
 کنت دوگوبینو و اسفار ۳۲۰  
 الکندی، ابویوسف یعقوب ۲۵۸، ۳۰۵، ۳۰۶،  
 ۳۰۹-۳۱۳  
 الکندی و رساله اثولوجیا ۳۱۱  
 الکندی و رساله اوبه المعصم ۳۰۶  
 الکندی و وحی ۲۵۸  
 دفاع الکندی از فلسفه ۳۰۵، ۳۰۶  
 کنعان، ارض ۱۵۹-۱۶۷، ۱۸۹، ۴۲۶  
 اقوام کنعانی ۵۵  
 اهل کنعان ۱۶۴، ۱۶۵  
 قوم کنعان ۱۷۲  
 کنعانیان ۵۱، ۱۶۶-۱۶۹، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۵۰  
 کنفوسیوس ۶۷، ۹۳-۹۹، ۱۰۲  
 کنفوسیوس (سقراط چینی) ۹۵  
 اصحاب کنفوسیوس ۹۰  
 تعلیم کنفوسیوس ۸۹-۹۲، ۹۵-۹۷  
 مکتب کنفوسیوس ۹۲  
 کواکب سمه ۵۱، ۵۷، ۳۵۸  
 عبادت کواکب ۵۱  
 کواکبی، سید عبدالرحمن ۲۵۲  
 کواز — کیقباد  
 کوتی (ارواح نیاکان) ۹۱  
 کوبله، کویله — سی بله  
 کوئی، نهر ۷۵  
 کوروش ۱۶۷، ۱۷۰  
 کورنتوس ۴۱۵  
 کوشان ۷۷  
 کوشانی (کشانی)، امپراطور ۱۴۷  
 قوم کوشانی (کشانی) ۱۳۱  
 کوفه ۲۳۱، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۳۹  
 کوموروس، امپراطور ۴۲۰  
 کونک فونه یا کونگ دانا (کنفوسیوس) ۹۳،  
 ۹۷، ۹۹ نیز — کنفوسیوس  
 کهک، قریه ۳۱۸  
 کیانیان ۴۵۰  
 کیپلینگ، رودیارد ۳۸  
 کیفاد (کواذ) ۱۶۵  
 داستان کواذ (کیقباد) ۱۶۵  
 گانه (گاٹ) ها ۶۸، ۶۹  
 گالیا (گل) ۲۵، ۶۰، ۶۵، ۴۲۰  
 اقوام گالیا ۶۵  
 گالیایی ۲۵  
 گالیله تو، گالیله یی ۲۱۴

- گاندی، مهماتما ۱۳۰  
 گاواپیس ۲۳، ۵۹  
 گاوپرستی ۲۳  
 گاهشماری ۴۴۲، ۴۴۳  
 گایگر، ابراهام ۱۸۷  
 گنومه، گنوتما، گنوتاما ← گوتاما  
 گبر ۴۳۹  
 گنو (محلۀ یهود) ۱۸۷  
 گدعون ۱۶۶  
 گربه مقدس مصریان ۵۹  
 گرتس، هاینریش ۱۸۷  
 گردیانوس ۳۰۳، ۳۶۲  
 گردونۀ الماس (وجرایانا) ۱۴۷  
 گردونۀ مهایانا ← مذهب مهایانا  
 گردونۀ هینایانا ← مذهب هینایانا  
 گرنفون ۲۲، ۲۹۷  
 گشتاسب ۴۳۹  
 گل ← گالیا  
 گلشاه ۴۲۸  
 گمارا (تفسیر، مجموع) ۱۷۵، ۳۸۳  
 گناه نخستین ۴۳۰  
 گنگ، درۀ ۱۲۸  
 گنگ، شط ۱۱۴، ۱۲۶، ۱۴۶، ۱۵۱  
 گنوسی ← فرقه های گنوسی  
 گوئیم (اقوام غیر یهود) ۲۰۱، ۲۰۲  
 گوپا (همر بودا) ۱۳۶  
 گوت ۱۹۴  
 گوناما، شاکیامونی ۱۲۷، ۱۳۱ - ۱۳۷ نیز ←  
 بودا  
 گودفروا دوبویون ۱۷۹  
 گورخان خنایی ۸۶  
 گورگیاس ۲۹۸، ۳۰۱  
 گوسالۀ زرین یا گوسالۀ سامری ۲۳، ۱۶۳، ۱۷۲،  
 ۲۸۳  
 گوشتخواری، رواج ۷۰  
 گولیا (اقوال) ۱۹۷  
 گویو، ژان ماره ۳۲۹  
 بیدینی آینده و قول گویو ۳۲۹  
 گه ۶۲  
 گیون، ادوارد ۳۵، ۲۱۹  
 گیتا گویندا ۱۵۱  
 گیزو ۳۹۶  
 گیل گمش، حماسۀ ۴۱۳  
 گیل گول (تناسخ) ۳۴۶  
 گیلن ۴۲  
 گیومرث ۴۲۱، ۴۲۸، ۴۳۲  
 مقالات گیومرثیه ۷۲، ۷۳  
 لادریه ۱۲۱  
 لائوتسه ۶۷، ۹۳، ۹۷ - ۱۰۱  
 استاد کهن (لائوتسه) ۹۷، ۹۹  
 تعلیم لائوتسه ۸۹، ۹۸ - ۱۰۰  
 لابان ۴۲۵  
 لات ۴۹  
 لاتینی، منابع ۵۴  
 لاشعور گروهی ۴۴۲  
 لاک، جان ۳۲۴، ۳۲۵  
 لاما (مذهب کبی) ۱۴۷  
 لامبر ۲۸۰  
 لامتری ۳۲۸  
 لان فران ۲۸۳  
 لانگ اندرو ۴۰، ۴۳

- لاویان ( کاهنان قوم ) ۱۶۱ - ۱۶۴ ، ۴۲۷  
 اسباط لاوی ۱۷۰  
 لاهوت ۲۰۸ ، ۳۴۵ ، ۳۶۰ ، ۳۶۱ ، ۳۶۴ ، ۴۳۳  
 اتحاد لاهوت و ناسوت ۲۰۸  
 لاهور ۲۵۲  
 لایب نیتس ۳۲۲ - ۳۲۷ ، ۳۲۴  
 لایب نیتس و آحاد جوہری ۳۲۴  
 لایب نیتس و بہترین عوالم ممکن ۳۲۴  
 لایب نیتس و نظام احسن ۳۲۳  
 لو بولدسونس ۱۸۷  
 لون سوم ( امپراطور بیزانس ) ۲۰۷  
 لوبنگ ۳۹ ، ۱۸۴ ، ۳۲۵ ، ۳۹۸  
 لقمان حکیم ۳۵۳  
 لقمان سرخسی ۳۴۴  
 لداور ۲۸۰  
 لدن ۲۱۷  
 لوابولا ، اینیاس دو ۲۱۱ ، ۲۱۴  
 لونر ، مارتین ۲۱۱ ، ۲۱۴ - ۲۱۶ ، ۳۹۸  
 اعتراض نامہ لوتر ۲۱۵  
 مذهب لوتری ۲۱۶  
 لودویک بوشنر ۳۲۸  
 لودیہ ( لیدیہ ، لیدیا ) ۲۲ ، ۲۹۲  
 لورت ، شہر قرانسوی ۲۱۱  
 لورن ۲۱۷  
 لوقا ۱۹۶  
 لوکریوس ۶۴  
 لونگینوس ۳۶۳  
 لوی اشتراوس ، کلود ۴۱  
 لوی برول ، لوسین ۳۸ ، ۴۲  
 لہراسب ۱۳۲  
 لیانیوس ۸۴  
 لبرہ ، امیل ۳۲۹  
 لبدن ، شہر ۲۸۰  
 لبدی — لودیہ  
 لیندزی ، تئوفیل ۲۱۷  
 لینگا ( اندام نرینہ ) ۱۱۴ ، ۱۵۰ ، ۱۵۱  
 لیون ۲۰۴ ، ۲۱۴  
 مابعد الطبیعہ ۳۲۵  
 ماتریدی ابومنصور محمد ۲۴۴ ، ۲۶۲ ، ۲۷۳  
 ماتریدی ورد اصول خمسہ معتزلہ ۲۴۴  
 مانیو پاریس ۲۴۸  
 ماد ۲۳ ، ۲۹۱ ، ۴۰۶  
 مادر خداوند ( مریم ) ۲۱۱  
 مادی ، دین و مکتب ۳۳۱  
 مادبگری تاریخی ۳۲۸  
 مادبگری دیالکتیک ۳۲۸  
 مکتب مادبگری ۳۳۰  
 مارا ( اغوا گر بودا ) ۱۳۷  
 مارت ۴۰ ، ۴۳  
 مارس — آرس  
 مارکس ۳۲۸  
 مارکو پولو ۲۵ ، ۸۶  
 مارکوس اورلیوس ۲۰۵ ، ۳۰۲  
 مارلو کریستوفر ۱۸۷  
 ماکیاولی ۲۸۵  
 مالک بن انس ۲۳۳  
 مالکیہ ۲۷۶  
 مانا ۴۰ ، ۴۱  
 مانو ۱۱۹  
 مانہ نو ۱۶۵  
 مانی ۲۵ ، ۲۸ ، ۷۵ - ۸۲ ، ۸۶ ، ۱۳۲ ، ۱۹۴



- ۳۶۲، ۳۱۸  
جامعه مانوی ۸۳  
عقاید مانوی ۳۱۰، ۳۴۵  
کتب مانی ۳۱  
کج پایی مانی ۷۷  
کیش مانی ۷۳-۷۵، ۷۹، ۲۶۲  
محاكمة مانی ۷۸  
مانویان، مانویه ۳۱، ۷۵، ۷۷-۸۶، ۲۶۳،  
۲۶۴، ۳۴۶، ۴۴۳  
مانویان رومی ۱۹۲  
مانویت — آیین مانی  
مانویه — مانویان  
آثار مانویه ۲۸  
نماز و روزه نزد مانویه ۸۳  
ماوراءالنهر ۷۷، ۸۴، ۲۰۸، ۲۴۴، ۲۴۹، ۲۵۰  
مایا (مادر بودا) ۱۳۶  
مایستراکهارت ۲۱۱  
مأمون عباسی ۲۲، ۵۲، ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۴۳،  
۲۶۶، ۲۷۹  
مأمون، امیر الکافرین ۲۴۳، ۲۶۶  
مجالس سه شنبه مأمون ۲۶۶  
مجالس مناظره مأمون ۲۸۸  
مناظره مأمون با ثنویه ۲۶۰  
مبتدعه ۳۵۶، ۳۵۸  
مبدأ نخست ۲۹۳، ۲۹۵  
مناور فوزیس ۴۱۹  
مترسمان ۳۴۴  
متشبهان ۳۴۴  
متکلمان ۵۳  
منوسطات روحانی ۵۷، ۵۸  
متوکل عباسی ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۸۸
- متی ۱۹۶  
مثنائی (میشنا) ۳۸۳  
مُثل (ایده) ۲۹۸، ۲۹۹  
مجارستان ۱۸۸  
مجانین عقلا ۳۴۴  
مجاهد ۲۳۱  
مجریطی ۲۶۱  
مجمع الجرین ۳۸۰  
مجوس ۲۱، ۲۷، ۳۱، ۳۲، ۵۱، ۷۱، ۷۲،  
۲۶۲، ۲۷۷، ۲۸۱، ۲۸۶، ۳۱۸، ۳۹۹،  
۴۰۸  
مجوس و قدریه ۲۸۷  
مقالات مجوس ۳۱۰  
محصله عرب ۴۸  
محقق خونساری ۲۳۸  
محقق کرکی ۲۳۸  
محکمت ۳۷۸  
محمد بن اسمعیل بخاری ۲۳۶، ۲۳۷  
محمد بن الحنفیه ۲۳۵  
محمد زکریا — رازی  
محمد بن سائب کلی ۲۳۱  
محمد بن عبدالله (ص) ۱۵۹، ۲۲۱-۲۳۰،  
۲۳۴، ۲۳۷ نیز — رسول (ص)  
محمد امین ۲۲۲  
مسئله حقیقت محمدیه ۳۳۹، ۴۲۹  
محمد بن عبدالوهاب نجدی ۲۵۰، ۲۵۱  
محمد بن علی (نواده عبدالله بن عباس) ۲۳۵  
محمد بن کرام سجستانی ۲۴۴  
محمد محسن (دوهمیان) ۲۵۱  
محنه در مسئله خلق قرآن ۲۴۲  
محنه ثانیه در مورد اشاعره خراسان ۲۷۵

- مختار بن ابی عبیدہ ۲۳۵  
مدائن ۲۳۹  
مدرائش (دراسارت) ۱۷۵، ۳۸۳  
مدعیان نوت ۲۲۷  
مدبرانہ ۴۱۶، ۴۲۰  
مدین (مدیان) ۱۶۲، ۱۶۳  
مدینہ (مدینۃ النبی، یشرب) ۲۲۴ - ۲۲۷، ۲۳۲، ۲۳۳  
۲۷۵ - ۲۷۹، ۳۸۰  
مدینۃ جاہلہ و فاسدہ ۳۱۲  
مدینۃ فاضلہ ۱۹۰، ۳۱۳  
مذہب اباحی ۲۴  
مذہب اربعہ ۲۳۳  
مذہب اورفئوس ۱۰۹  
مذہب اہل ہند ۱۰۸، ۱۱۱، ۴۴۷  
مذہب بودایی ۷۹، ۱۱۳، ۴۴۶  
مذہب ثنویہ ۸۹  
مذہب شک والحاد ۱۲۵  
مذہب کلامی ۷۲، ۲۳۳  
مذہب گوسی ۳۵۲ - ۳۶۱  
مذہب مانوی ۳۵۷  
مذہب ہندو ۳۶۶  
مذہب آریان ۲۱۷  
مذہب اشعری ۲۴۴، ۲۷۶  
مذہب اصالت مادہ ۳۲۴  
مذہب اعتزال ۲۴۵  
مذہب اوزاعی ۲۳۳  
مذہب تشیع ۲۴۹  
مذہب ثوری ۲۳۳  
مذہب جعفری ۲۳۳  
مذہب جینی ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۵۵، ۴۴۶، ۴۴۸  
مذہب جینی (آیین عامۃ اہل چین) ۹۰، ۱۱۳  
مذہب قدیم چینی ۹۷  
مذہب حنفی ۲۳۳، ۲۷۴  
مذہب حنفی ۲۳۳  
مذہب سامریہ ۱۷۲  
مذہب شافعی ۲۳۳، ۲۷۴  
مذہب طاہری ۲۹، ۲۳۳  
مذہب عامہ ۱۸۶  
مذہب عیسوی نسطوری ۸۶  
مذہب کالون ۲۱۶  
مذہب کرامی ۲۴۴  
مذہب لوتری ۲۱۶  
مذہب ماتریدی ۲۴۴  
مذہب مالکی ۲۳۳  
مذہب مختار ۷۲  
مذہب مزدیسی ۷۵، ۷۶  
مذہب ملکائیان ۲۰۸  
مذہب مہایانا ۱۰۱ - ۱۰۵، ۱۴۰، ۱۴۶، ۱۴۷  
مذہب نسطوری ۲۰۸  
مذہب هرمی ۳۵۲ - ۳۵۷، ۳۶۵، ۳۶۶  
مذہب ہنایانا ۱۴۰، ۱۴۶، ۱۴۷  
مذہب یعقوبی ۲۰۸  
مذہبی، اصلاح ۲۱۵، ۲۱۶  
مراسم اورفیک ۶۳  
مراسم حج ۴۲۸  
مراسم رمزی ۴۱۷ - ۴۲۱، ۴۲۴  
مراکش ۱۸۳  
مرتان فرخ ۲۸۶، ۲۸۸  
مرجۃ — فرقة مرجۃ  
مرحب حمیری ۲۲۶  
مردار، ابوموسی ۲۴۳

مردخای ۴۲۶	مسئله اختیار و قدر ۲۸۱
مردم شناخت ۳۸	مسئله انسان کامل ۳۳۹
مردم شناسی ۱۹	مسئله تثلیث ۲۸۴
مردوخ ← مردوک	مسئله تجسد الوهیت ۲۸۴
مردوک (مردوخ) ۵۶، ۵۷، ۴۱۱، ۴۲۵	مسئله توحید ۲۸۷
مردینو، قریه ۷۵	مسئله ثنویت ۲۸۷
مرقس ۱۹۶	مسئله جبر و تفویض ۲۸۸
مریقون ۲۵، ۳۲، ۸۳، ۲۰۳، ۳۵۶	مسئله حقیقت محمدیه ۳۳۹
مربخ ۵۱	مسئله خلق از عدم ۲۸۴
مریم (مادر عیسی ع) ۱۹۴، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۱۱، ۴۲۴، ۲۱۲	مسئله ولایت ۳۳۹
مریم حامل خداوند در نزد بعضی نصارا ۲۰۸، ۲۱۱	میس (موسی) ۱۶۱
مریم عذرا ۲۰۸	مسعودی، ابوالحسن علی ۲۴، ۲۷، ۳۵، ۳۶، ۵۲، ۷۴، ۷۵، ۸۰، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۲-۱۳۴، ۲۶۱، ۳۶۶، ۴۰۶
مریم مادر خداوند ۲۱۱	مسکو ۲۰۸
مریم واسطه بین مسیح و مؤمنان ۲۱۱	مسلمان حنیف ۵۱ نیز ← حنیف
پرستش مریم ۲۱۱	مسند ۲۳۲
عید عروج مریم ۲۱۱	مسیح، مسیحا ← عیسی (ع)
مریم (مادر یعقوب) ۱۹۹	مسیح شناسی ۲۰۰
مریم مجدلیه ۱۹۹، ۳۵۶	مسیحیت ۲۵، ۳۷، ۳۹، ۸۲، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۷۲، ۱۷۶، ۱۹۲، ۲۰۰ - ۲۰۶، ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۱۸، ۳۰۵، ۳۲۸، ۳۳۹، ۳۴۷ - ۳۵۲، ۳۵۵ - ۳۶۱، ۳۹۰، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۳۷، ۴۳۹
مزار مقدس ۲۴۷	غلبه مسیحیت در مصر ۶۰
مزامیر ۳۴۵	میلمه کذاب ۲۲۷
مزامیر و ادعیه مانی ۸۱	مشایی ۳۲۴
مزدك ۷۴، ۷۵، ۷۸	حکمای مشایی ۳۰۷
مزدیسنان ۷۳، ۷۷، ۱۳۲، ۲۸۶ - ۲۸۸، ۳۹۲، ۴۲۰ - ۴۲۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۸	فلسفه و حکمت مشایی ۳۰۹ - ۳۱۶
عناصر مزدیسنی ۷۸	مشرب مشایی ۳۱۸، ۳۱۹
مسائل خمس در مورد نبی (ما، من، هل، لم، کیف) ۲۷۷	مشائیان ۳۰۸، ۳۱۷
مسئله آزادی اراده (قدر) ۲۸۷	

- مشمري ۵۱  
مشرط اشراقی ۳۱۹، ۳۱۸  
مشرط منایی ۳۱۹، ۳۱۸  
مشرکان عرب ۳۹۷  
مثنی و مثنیاه ۴۲۱  
مصحف علی (ع) ۲۳۰  
مصر ۲۲، ۲۳، ۲۷، ۲۸، ۳۴، ۳۷، ۴۴، ۵۵، ۵۸، ۶۰، ۷۷، ۸۰، ۸۱، ۸۴، ۱۴۸، ۱۶۰-  
۱۶۶، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۹، ۲۲۸، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۷ - ۲۵۲، ۲۷۶، ۲۷۹، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۶، ۳۰۳، ۳۳۹، ۳۴۹، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۶ - ۳۵۸، ۳۷۷، ۳۸۴، ۳۹۳، ۴۰۲، ۴۱۰، ۴۱۲، ۴۱۸، ۴۲۳، ۴۲۵، مصر باستانی ۵۸  
اعیاد مصری ۱۴  
خروج از مصر ۱۶۱، ۱۶۵، ۱۶۶  
مصعب بن عمیر ۲۲۴  
مطران ۲۰۶  
معاد ۴۸، ۷۲، ۳۱۵، ۴۴۶  
معاد جسمانی ۲۷۵، ۳۱۶، ۳۱۹، ۳۲۰  
مُعاذین جبل ۲۳۰، ۳۹۷  
معاویه ۲۳۴  
معبد الحهنی ۲۴۱، ۲۸۷  
معد دلف ۲۹۸  
معتزله — فرقه معتزله  
معنصم عباسی ۲۲، ۵۲، ۲۴۲، ۲۴۸، ۳۰۶، ۳۱۲  
معتمد عباسی ۲۷۱  
معشوق طوسی ۳۴۴  
معظله عرب ۳۳، ۴۸، ۲۷۸  
معلم ثانی ۳۱۳ نیز — فارابی
- معمدانی، یحیی تعمید دهنده ۱۹۳ نیز — یحیی  
بن زکریا  
معنی معقول (ایده) ۳۶۴  
مع، معان ۲۲-۲۵، ۶۸-۷۱، ۷۴، ۷۶، ۷۹، ۲۴۶، ۲۹۲، ۲۹۳، ۳۶۲، ۳۸۶، ۳۹۰  
معان آسیای صغیر ۲۲  
معان بابل ۱۷۶  
معان پارس ۷۱  
معرب ۲۷، ۱۸۱، ۲۳۶  
معرفت فروشی ۲۱۳-۲۱۵  
معول ۵۲، ۹۲، ۱۴۷، ۱۵۷، ۲۳۸، ۲۴۸  
اقوام مغول ۵۳  
ایلخانان مغول ۵۲، ۱۸۴  
خانان مغول ۵۳  
رسولان پاپ نزد مغول ۲۴۸  
عقاید مغول ۵۴  
عهد مغول ۵۲، ۵۳، ۸۷  
مغولستان ۸۴، ۸۵، ۸۹، ۱۲۷  
مقندر عباسی ۲۷۱  
مقدس اردبیلی ۲۳۸  
مقدونیه ۳۰۰  
مقریزی ۲۸۷  
المقمص — داود بن مروان  
مکابه (مکتبه) ۱۷۱  
مکابیان ۱۷۴  
شورش مکابیان ۱۷۳  
غلبه مکابیان ۱۷۲  
مکان، مفهوم ۷۳  
مکتب تحقیقی منطقی ۳۲۹  
مکتب تحقیقی نو ۳۲۹  
مکتب فلسفی اصفهان ۳۰۶، ۳۰۹، ۳۱۸



- مکتب مادبگری ۳۳۰  
مک لنان ۴۲  
مکه ۴۹، ۵۰، ۵۵، ۱۶۰، ۲۲۱-۲۲۶، ۲۳۱، ۲۵۱، ۲۷۵-۲۷۸، ۳۳۹، ۳۸۰، ۳۸۱  
فتح مکه ۲۲۶  
مگادی ۱۴۱  
زبان مگادی ۱۴۰  
ملاصدرا ← صدرالدین شیرازی  
ملافیروز ۳۶۸  
ملاکی (ملک و فرستاده الهی) ۱۶۸  
ملامتیه ۳۴۴  
اهل ملامت ۳۴۳  
ملطیه ۲۹۳  
ملکائی (عنوان نصاری بیزانس) ۲۰۷  
ملکشاه سلجوقی ۲۷۵  
ملکم خان ۳۲۹  
ملکوت الهی ۱۹۳، ۱۹۸، ۴۳۱  
ملکوت عیسی ۴۳۰  
ملکیورکانو ۲۸۶  
ملل و نحل، ارباب ۱۸۶  
علمای ملل و نحل ۵۴  
مباحث ملل و نحل ۱۳  
منات ۴۹  
منتظران ظهور ۲۱۷  
منزله بین منزلین ۲۴۲، ۲۸۸ نیز ←  
امر بین الامرین  
مندایی (صُبی) ۷۹، ۱۹۳، ۱۹۴، ۳۵۷  
عقاید مندایی ۷۹  
مندلس زن ۱۸۵  
منصور عباسی، ابوجعفر ۱۸۵، ۲۴۲  
منظومه تطهیر ۲۹۶  
منظومه طبیعت اشياء ۶۴  
منظومه کمادی الهی ۲۸۲، ۳۴۰، ۴۰۲  
مو ۱۱۲  
منوچهر (پادشاه افسانه ای ایران) ۱۳۲، ۱۳۴  
مَن و سلوی ۱۶۳  
منوشهر (منوچهر، پادشاه افسانه ای ایران) ۱۳۲  
موآب، سرزمین ۱۶۴  
مواد مخدر ۳۷۰  
مواسم (اوقات عبادات و نیایشهای عام یا گروهی) ۱۴، ۳۱، ۵۰، ۱۷۲، ۱۷۵، ۴۰۶  
- ۴۱۰، ۴۱۹، ۴۲۳-۴۲۷، ۴۴۲، ۴۴۹  
مواخات (برادری) ۲۲۴  
موبدان ۳۱  
الموحدون، الموحدين ۱۷۸، ۲۵۰، ۳۱۶، ۳۱۷  
مورمونها ۲۱۸  
طریقه مورمون ۲۱۸  
مورس، امپراطور بیزانس ۲۱۱  
موزها ۴۴۱  
موسی (ع) ۲۳، ۲۸، ۴۴، ۱۵۹-۱۶۶، ۱۶۹، ۱۷۷، ۱۸۰، ۲۵۶، ۲۵۹-۲۶۱، ۲۸۷، ۲۷۹، ۲۹۱، ۳۷۷-۳۸۲، ۳۸۹، ۴۲۵، ۴۳۴، ۴۴۶  
موسی و خضر، قصه ۳۴۵، ۳۷۹  
تعلیم موسی ۱۷۰  
شریعت موسی ۱۷۱، ۱۸۹، ۱۹۰  
کیش موسی ۱۸۲  
موسی بن شمطوب ۳۴۶  
موسی لئونی ۱۷۶  
موسی بن میمون قرطبی ← ابن میمون  
موعظه باغ غزالان ۱۴۱

- موعظة بنارس ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۳  
موعظة جل ۳۷۴  
موعود الهی، ظهور ۴۳۰، ۴۳۱  
موکنا (نجات) ۱۲۶  
مولانا — مولوی  
مولتان ۱۳۴  
مولدالنسی ۴۲۷  
مولشوت ۳۲۹  
مولک ۴۹  
مولوی جلال الدین ۱۲۸، ۲۴۶، ۳۳۴، ۳۳۷، ۳۴۰-۳۴۳، ۳۷۱، ۳۸۰  
سماع مولانا ۳۴۲  
نظر مولوی در باب فتوحات ۳۴۱  
مومبایی ۶۰  
موناد (آحاد جوهری) ۳۲۴  
مونارشی ۴۴۹-۴۵۱  
مونتانوس ۲۰۳  
مونستر آلمان، شهر ۲۱۷  
موحدودارو ۱۱۳  
موتہ، مرتہ ۲۲۶  
مؤید الدین شیرازی ۲۳۶  
المؤید فی الدین ۲۶۳  
مہابھارت، مہابھارتا ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۴۹-۱۵۴، ۳۶۷  
مہاجر ۲۲۴، ۲۲۷  
مہادیوا (رب اعظم) ۱۵۰  
مہاویرا ۱۲۷-۱۳۰، ۱۳۵، ۱۴۸  
تعلیم مہاویرا ۱۳۰  
مہایانا — مذهب مہایانا  
مہایوگا ۴۴۸  
مہدی خلیفہ عباسی ۲۶۴-۲۶۷
- مہدی عباسی و زناده ۲۶۵  
مہرگان ۴۰۶، ۴۲۱، ۴۲۲  
مہلب بن ابی صفرة ۲۳۲، ۲۳۹  
مہلس، ابومحمد ۲۶۵  
میترا ۲۴، ۶۵، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۹۷، ۴۱۹-  
۴۲۱ نیز — آیین میترا  
جشن مولد میترا ۴۴۳  
عقاید میتراپی ۷۷، ۷۹  
ولادت میترا ۱۹۷، ۲۰۰  
میشاق اجتماعی ۴۵۰  
مینمی، ابوالحسن ۲۷۱  
میرداماد ۲۴۶، ۳۰۵  
میرفندرسکی ۳۶۸  
میان ۷۶، ۱۹۴  
میور، ایالت ۱۱۳  
میشنا (مثنی) ۱۷۵، ۳۸۳  
میکادو ۱۰۳، ۱۰۴  
میکاه ۱۷۰  
میل، جان استوارت ۳۲۹  
میلر، ویلیام ۲۱۷  
مینگ ۸۷  
نالک ۴۹  
نابلس (سخم) ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۲  
نابلئون بناپارت ۱۸۷، ۲۴۹، ۲۵۰  
نادرشاه افشار ۲۴۹  
نازیہا، شمار ۱۰۴  
ناستیا ۱۱۶  
ناسخ و منسوخ ۲۳۱  
ناسوت ۲۰۸، ۳۴۵، ۳۵۴، ۳۶۰، ۴۳۳  
اتحاد لاهوت و ناسوت ۲۰۸

- ناصر خسرو ۲۳۶، ۲۶۳، ۳۰۹  
 الناصر الکبیر، ابو محمد حسن ۲۳۶  
 الناصر لدین الله ۲۴۸، ۳۰۵  
 ناصره، شهر ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۱۱  
 نافع بن ازرق ۲۳۹  
 ناگا (طوایف شمال هند) ۱۱۴  
 نامه بولس به رسولان ۳۷۶  
 نامه تنسر ۲۸۷  
 نبوت ۱۷۰  
 نبوت خاصه ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۲  
 نبوت عامه ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۳، ۲۶۸، ۲۷۸  
 ۲۸۰، ۴۴۱  
 نفی (انکار) نبوت ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۲۱  
 نبی، عنوان ۱۶۸  
 نبی اولوالعزم ۱۶۹  
 نبی ولی و تفاوت حال آن دو ۳۴۵  
 نبیین (بیین) ۱۶۹  
 نجد ۲۲۷  
 نجدة بن عامر حنفی ۲۳۹  
 نجران ۳۸۱، ۳۹۷  
 نصرانیان نجران ۳۸۱  
 نجع الحمادی ۳۵۷  
 نحمیا ۱۷۰  
 نخست زادگان ۱۶۳، ۴۲۴  
 ندای باطنی ۳۹۳  
 نرون ۲۰۲، ۲۰۴، ۳۷۴  
 نسیت ۲۱  
 نسر ۴۹  
 نسطوریوس ۲۰۸  
 نسطوریه ۲۰۸، ۲۰۹  
 نسفی ابو حفص ۲۴۴  
 نسفی ابو عبدالله ۲۳۶  
 نسی ۵۰  
 نصارا در بسیاری از صفحات بخشهای ۱، ۱۰،  
 ۱۳، ۱۴ نیز صفحات ۵۲، ۵۵، ۵۶، ۷۶،  
 ۷۷، ۸۲، ۸۴، ۸۹، ۱۷۵ - ۱۸۱، ۱۸۷،  
 ۱۹۳، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۱۰، ۳۴۶، ۳۴۹،  
 ۳۵۲، ۳۵۹، ۳۶۲ نیز — آیین نصارا  
 نصارای شرق ۴۰۷  
 نصارای نجران ۳۹۷  
 کیش نصارا ۱۷۷  
 نصرانیت ۴۸  
 نصوایی (راست کیش) ۱۹۴  
 نصیبین ۲۰۸  
 نُصیره ۴۴۵  
 نضر بن حارث ۲۲۳  
 نضوجلیاب ۹۹، ۳۰۴، ۳۴۷، ۳۶۱، ۳۶۳، ۳۶۵  
 نیز — خلع بدن  
 نظام احسن ۳۲۳، ۳۲۴  
 نظام الدین پانی پتی ۳۶۸  
 نظام معتزلی، ابواسحق ۲۷۰، ۲۷۵  
 نظام و جزء لایتجزی ۲۷۰، ۲۷۵  
 نظام و سخن فلاسفه ۲۷۰  
 حلقه نظام ۲۷۱  
 نظامیه بغداد ۳۳  
 نظامیه نیشابور ۲۷۶  
 نفوشاک (نیوشاک) ۸۳  
 نفوشاکان ۱۳۰  
 نفس اماره ۳۷۶  
 نفس کلی ۵۱  
 نفس لوازمه ۳۷۶، ۳۹۳  
 نفی تثلیث ۲۱۷

- نمایشنامه آنتی گون ۳۹۴  
نمایشنامه ابرها ۲۹۷  
نمایشنامه تاجرو نیزی ۱۷۸، ۱۸۰  
نمایشنامه یهودی مالنا ۱۷۸، ۱۸۰  
نندا (گاونر) ۱۵۰  
نواب اربعه ۲۳۷، ۲۷۲  
نوافلاطونیان ۲۹۶-۲۹۸، ۳۶۱  
تعالیم نوافلاطونی ۲۳۶  
فلسفه و حکمت نوافلاطونی ۵۱، ۳۰۳، ۳۵۴  
مکتب نوافلاطونی ۲۹۶، ۲۹۹، ۳۰۴  
نوه ۵۱  
نوبختی، خاندان ۲۷۱  
نوبختی، ابوسهل ۲۶۲، ۲۷۱، ۲۷۲  
ابوسهل نوبختی و ابن العزاقر ۲۷۲  
نوبختی، ابو محمد حسن بن موسی ۱۱۱، ۲۳۵، ۲۷۲  
نوبختی، حسین بن روح ۲۷۲  
نوبختی، شیخ ابواسحق ابراهیم بن اسحق ۲۷۳  
نوبه (نبو؟)، دین ۷۶  
نوبهار بلخ ۱۳۲، ۱۳۴  
نوح ۴۱۳  
داستان نوح ۴۱۲  
قوم نوح ۵۴  
نوح بابلی ۵۷، ۴۱۲  
نور علیشاه اصفهانی ۳۶۹  
نوروز ۴۰۶، ۴۲۱-۴۲۳  
نوروز خاصه ۴۰۶  
نوروز عامه ۴۰۶  
نوری ۳۳۵  
نولدکه ۸۱، ۸۲  
نهران ۲۳۸  
نهضت اصلاح طلبی ۱۸۷  
نهضت تنباکو ۲۵۲  
نهضت دوبانوس ۲۰۵  
نهضت سلفیه ۲۵۲  
نهضت ضد یهود ۱۸۵  
نهضت ملی گرایی ۱۸۸  
نهضت نازیگری ۱۸۸  
نیایش خدایان مصوع ۳۶  
نیایش ماه ۴۰۷  
نیچه فریدریش ۱۲، ۴۳۲  
نیروانا (فناي ذات) ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۴۲، ۱۴۴-۱۴۷، ۱۵۵، ۳۲۸، ۴۴۷  
نیروانای کامل ۱۳۷، ۱۳۹  
نیزیره، کوه ۴۱۲  
نیسان ۴۱۹  
نیشابور ۳۰، ۲۴۴  
نیکون ایچی (ژاپن اول) ۱۰۴  
نیل ۵۶، ۵۹، ۶۰، ۱۶۲، ۱۶۵، ۴۱۱، ۴۱۲  
نیمه خدایی ۶۲  
نیوتن ۳۲۴  
نیوتن و نقد لایب نیتس ۳۲۴  
وائق، خلیفه عباسی ۲۴۲، ۲۷۹  
وارونا، پروردگار ۱۷۷-۱۲۰  
وارونا-میترا ۱۱۶  
واسط ۲۳۸، ۲۳۹  
واصل بن عطا ۲۴۱-۲۴۳، ۲۶۹  
واقعگرایی ۳۲۱  
واتندال، طوایف ۸۴  
وان درلیو ۴۳  
والریان ۷۷، ۲۰۵



والتین ۲۰۳، ۳۵۶	وحی و الهام ۲۵۷
وایو ۱۱۷	وحی و تعارض با عقل ۲۵۵
وجدان ۳۷۷	وحی و حجیت آن ۲۵۹
وجدان اخلاقی ۳۹۳-۳۹۵، ۴۰۰، ۴۵۱	وحی و عقل ۲۵۷-۲۸۸
وجدان فردی ۴۳۵	وحی و قول باطنیه ۲۵۸
آزادی وجدان ۳۹۵، ۴۰۰	وحی و الکندی ۲۵۸
قلمرو وجدان ۳۷۳-۴۰۲	وحی و معلم ثانی ۲۵۹
مراقبت وجدان ۳۹۵	وحی و نفی آن نزد زناده ۲۶۱
محاسبه نفس ۳۹۵	اشارت وحی ۲۵۶
ندای درونی ۳۹۴	منکران وحی ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۳، ۲۶۴
ندای وجدان ۳۹۵	نزول وحی ۲۵۶، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۷۸، ۲۷۹
وجرایانا (گردونه الماس) ۱۴۷	۲۸۲
وحدت خداوند ۳۹	ودا، وداها ۱۱۲، ۱۱۶-۱۲۳، ۱۲۷، ۱۵۵
وحدت طبیعت مسیح (قول یعقوبیه) ۲۰۸	تعلیم وداها ۱۲۰
وحدت نژادها ۱۸	سرودهای ودایی ۱۴، ۱۱۸
وحدت وجود ۳۰۲، ۳۱۱، ۳۲۷، ۳۳۸-۳۴۰	وداننا ۱۲۳، ۱۵۷
۳۶۳	وراق، ابوعیسی ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۷۱
وحدت وجود مادی ۳۰۲	ورداپت، الیسه ۷۳
وحدت وجود نزد هندوان ۱۲۲	وردامانا ۱۲۷
وحدت وجود (همه خدایی) ۲۹۴	ورشو ۸۰
وحدت وجود و قول ابن عربی ۳۳۹	وسالی، شهر ۱۴۶
مذاهب وحدت وجود ۱۲۵	وسپازیان ۱۷۲
وحشی آزاده ۳۹	وصایای ذهبیه ۲۹۷
وحی ۲۵۵-۲۸۶، ۲۸۹، ۲۹۰، ۳۰۵-۳۰۸	ولایت، مسئله ۳۳۹
۳۱۳، ۳۴۵، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۵، ۳۸۷	ولایت و قول ابن عربی ۳۳۹
۴۲۸، ۴۳۷، ۴۴۱	ولنر ۳۵، ۴۴، ۲۱۸، ۲۸۵، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۹۸
وحی الهی ۲۲۲	۴۳۶، ۴۳۸
وحی زرتشت ۲۵۷	ولهاوزن ۴۸، ۱۶۶
وحی منزل ۲۲۱	ولبدین مغیره ۲۲۳
وحی و اتصال با عقل فعال ۲۵۸	وندیدا ۷۱
وحی و اخوان الصفا ۲۵۸	وهابی، وهابیه ۲۵۰-۲۵۲

- وهب اللات ۴۹  
 وهرام (پادشاه) ۷۸، ۸۲  
 وبن برگ آلمان ۲۱۵  
 ویزگونها ۱۷۷، ۱۸۱، ۲۰۷  
 وبشاسه ۷۰  
 ویشو (رب شمس) ۱۱۹، ۱۴۹ - ۱۵۴  
 ویشا (تولید گران) ۱۱۶  
 ویکلف، حان ۲۱۵  
 ویکو ۴۳۲  
 ویلهلم اشیت ۴۳  
 ویلیام اکام ۲۸۵، ۳۲۱  
 ویلیام روبروک ۲۴۸  
 وینایا پیتا کا (زنبیل طریقت) ۱۴۰  
 هابس، قاصص ۳۲۴، ۳۲۵  
 هادریان ۱۷۱، ۱۷۲، ۲۰۵  
 هادس ۶۲، ۴۱۵  
 هارلیا ۱۱۳  
 هاراکیری ۱۰۵  
 هارون (برادر موسی) ۱۶۲ - ۱۶۴، ۲۵۶، ۴۲۷  
 هارون الرشید ۲۳۹، ۲۶۶  
 هاشم بن عبدمناف ۲۲۱  
 هامان (وزیر خشیارشا) ۴۲۳، ۴۲۶  
 هاملت ۲۹۵  
 هامون، دریای ۴۲۲  
 هانری چهارم (پادشاه انگلستان) ۲۰۹  
 هانری هشتم (پادشاه انگلستان) ۲۱۶  
 هاویه ۴۰۱  
 هاینه هاینریش ۱۷۶  
 هبل ۴۹، ۵۰  
 هرا (زوجه زئوس) ۶۲  
 هراکلیوس (هرقلیطوس) ۲۹۴، ۲۹۵  
 هربرت اسپر — اسپنر  
 هرسل، تئودور ۱۸۸  
 هررد ۳۵، ۳۲۵  
 هرقلیطوس (هراکلیتوس) ۲۹۴، ۲۹۵  
 هرمرد بن شاپور ۷۸  
 هرمس ۵۲، ۶۲، ۲۶۱، ۲۶۱، ۳۱۷، ۳۵۴، ۳۵۹  
 ابوالحکما ۳۶۶، علامة العلما ۳۶۶  
 والدالحکما ۳۶۶  
 هرمس مثلث التعظیم ۶۱، ۳۵۳  
 آثار هرمسی ۶۱  
 آراء هرمسی ۳۶۶  
 اصحاب هرمس ۳۵۵  
 رسالات هرمسی ۳۶۶  
 هرود، هرودوس ۱۷۱، ۱۷۲  
 هرود آنتی-باتر، هرود صغیر (فرمانروای یهودیه) ۱۹۵  
 هرودوت ۲۲، ۲۳، ۵۸، ۵۹، ۲۹۳، ۲۹۶  
 ۴۱۱، ۴۴۶  
 هرودوس (هسیودوس) ۶۱، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۴۸  
 هشام بن الحکم ۲۶۶، ۲۷۱  
 هفائستوس ۶۲  
 هفت خفتگان، قصه — اصحاب کهف  
 هفت روزه ۵۷  
 هیکل، ارنست ۳۲۹  
 هیکل ۳۲۷، ۳۲۸  
 هگل و دیالکتیک ۳۲۷  
 هلنا (مادر قسطنطین) ۲۰۵  
 هلند ۲۱۶، ۳۲۲، ۳۲۳  
 هلنیم ۲۷۹

- اساطیر هلنیستی ۳۵۶  
 دیانات هلنیستی ۵۱  
 هلوسیوس ۳۲۵  
 هلو (اللاوی) ۱۸۳ نیز — اللاوی  
 همازی پیشین ۳۲۴  
 هملنی ۱۲  
 همه خدایی ۲۹۴ نیز — وحدت وجود  
 هند ۲۶ - ۲۸، ۳۱، ۳۳، ۵۵، ۱۰۸ - ۱۱۳،  
 ۱۱۶، ۱۲۷، ۱۳۰ - ۱۳۸، ۱۴۵ - ۱۴۹،  
 ۱۵۷، ۲۰۴، ۲۰۸، ۲۴۹ - ۲۵۲، ۲۹۲،  
 ۳۶۲، ۳۶۶ - ۳۶۹، ۴۰۷، ۴۱۰، ۴۱۶،  
 ۴۴۵  
 اختلاف مذاهب اهل هند ۱۱۱  
 بلوای عام هند ۲۵۱  
 عجایب هند ۲۸  
 طبقات سه گانه در جامعه هند ۱۱۶  
 قربانی در هند ۴۰۷  
 کید هندی ۳۹۹  
 مذاهب هند ۱۰۹  
 هندو، کیش ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۲۲  
 هند وارو پایی ۱۱۶  
 هندوان، هند ۳۱، ۳۲، ۳۵  
 عبادت اصنام نزد هندوان ۱۰۹  
 عقل و حکمت نزد هندوان ۱۱۹  
 مقالات هندوان ۱۵۸  
 هندوکش ۱۱۵  
 هندی، سید احمد خان ۲۵۲  
 هوازن ۲۲۶  
 هوپانیا (بانوی فیلسوف) ۳۰۴  
 هوخته (گفتارنیک) ۳۹۱  
 هورسته (کردارنیک) ۳۹۱  
 هورکان ۱۷۱  
 هورمزد — اهورا مزدا  
 هوروس ۵۹، ۴۱۱  
 هوش ۱۶۸  
 هوشنگ ۴۲۸، ۴۳۲  
 هوگونتها ۲۱۶  
 هولیاك ۳۲۵، ۳۲۸  
 ده مانیتها ۲۱۵، ۲۸۵  
 هرامنیم ۳۲۱  
 هومنه (پندارنیک) ۳۹۰  
 هومبروس ۶۱، ۴۱۵  
 هیاطله، حگنر ۷۴  
 هیاکل ۵۱  
 هبتهای تبلیغی مسیحی ۲۱۸  
 هبروگلیف، خط ۲۳، ۵۱  
 هیکسوس ۱۶۰  
 هیکل ۵۲، ۵۴، ۲۰۱  
 هیکل (اورشلیم) ۱۷۰، ۱۱۸  
 هیکل قدس ۱۷۲  
 هیکل (معبد سلیمان) ۱۷۲  
 هیکل مقدس ۱۶۷، ۱۶۸  
 هیلل (هلیل) ۱۷۴  
 هیمالیا ۱۱۵، ۱۳۶  
 هینایانا — مذهب هینایانا  
 هیوم، دبوید ۳۹، ۲۱۹، ۳۲۴، ۳۲۵  
 هیون تسانگ ۱۳۴  
 یاما (خداوندگار عالم اموات) ۱۱۹  
 یافت ۵۴  
 یاکوب بومه ۱۷۶  
 یاکوبی ۳۲۵

- بانگ (عنصر نرینه عالم) ۹۸، ۹۱  
 باسرح و ماسرح ۳۸۰  
 بنرب (دارالهجره) ۲۲۴، ۲۲۳  
 بنرون (شعیب) ۱۶۳، ۱۶۲  
 بحیی بن زکریا- معمدانی ۱۹۳-۱۹۵، ۱۹۸، ۳۴۷  
 بحیی بن زید ۲۳۵  
 بحیی النحوی ۳۰۵، ۳۱۲  
 بحیی النحوی و ابرقلس ۳۱۲  
 بحیی النحوی و دفع شهادت ۳۰۵  
 برعام ۱۶۷، ۱۷۱  
 بردان شناخت (الهیات) ۲۸۶  
 یسوع بن سیراخ ۱۷۳  
 یسوعیان ۳۷۳  
 جمعیت یسوعی ۲۱۱-۲۱۴  
 یعقوب (اسرائیل) ۱۶۰، ۱۶۱، ۴۲۵  
 اولاد یعقوب ۱۶۵، ۴۲۵  
 یعقوب (از حواریان عیسی ع) ۱۹۶  
 یعقوب (برادر عیسی ع) ۱۹۸، ۲۰۱  
 یعقوب بردعائی ۲۰۸  
 یعقوبی، ابن واضح ۲۶-۲۸، ۳۵، ۳۶، ۷۵، ۸۰، ۱۲۱  
 یعقوبیه (منسوب به یعقوب بردعائی) ۲۰۸  
 یعوق ۴۹  
 یعوث ۴۹  
 یفناح ۱۶۶  
 یکتا پرستی قومی ۱۸۹  
 یمامه ۲۲۷، ۲۳۹  
 یملیحوس (یملک) ۲۹۷، ۳۰۴  
 یسمن ۲۲۱، ۲۲۷، ۲۳۱، ۲۳۶، ۲۴۳، ۳۸۰، ۳۹۷  
 بنی سنی ۸۷  
 بواکیم دفور ۴۴۸  
 بونا (ایالت امریکا، سرزمین مورمونها) ۲۱۸  
 بوو بیایی، طرح ۴۳۱  
 بوحا ۱۹۶، ۲۰۱، ۳۵۷  
 مکاشفه بوحا ۱۹۶  
 بوهای دمنقی ۷۳  
 بوسنین مسیحی، دفاعنامه ۲۰۴  
 بوسنی نیان ۲۰۸، ۲۰۹  
 یوسف (ع) ۱۶۰، ۲۱۸، ۳۷۷  
 یوسف (برادر عیسی ع) ۱۹۸  
 یوسف فلاویوس ۱۷۴، ۱۹۳  
 یوسف نهار (شهر عزرائ مقدس) ۱۹۸، ۲۱۲  
 یوشع (یهوشع) ۱۶۲-۱۶۶  
 یوگا ۱۴۵  
 طریقه یوگا ۱۵۵  
 زیاضتهای هشتگانه طریقه یوگا ۱۵۵  
 یوگا (عصر) ۴۴۷  
 یوگا واشیتا — جوک باشدت  
 یولیوس قیصر ۲۵  
 یوم آخر ۴۰۱  
 یوم سبت ۴۲۳، ۴۴۳  
 یوم کفار ۴۲۵  
 یوم هاکیپوریم — یوم کفار  
 یونس ۱۶۸  
 یونس بن عبدالرحمن قمی ۲۷۱  
 یونان ۱۴، ۲۲-۲۷، ۳۱-۳۳، ۴۱، ۴۲، ۱۷۶، ۱۹۳، ۲۹۲-۲۹۶، ۲۹۹، ۳۰۲، ۳۰۵، ۳۱۶، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۵۱، ۳۶۰، ۳۶۶، ۳۸۷، ۳۹۸، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۴-۴۱۹، ۴۳۱-۴۳۴، ۴۳۸، ۴۴۶  
 یونان باستانی ۵۵



اقوام یونانی ۵۵	قوم یهود ۱۶۲، ۱۹۰
حکمای یونان ۲۰، اقدمین حکمای یونان	کاهنان یهود ۱۸۰، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۰۱، ۲۰۳
زبان یونانی ۳۱	کشتار یهود اروپا ۱۷۹
معجزه یونان ۲۹۲	حل نهایی (= تصمیم نازیها به نابودی دسته جمعی یهود اروپا در ۱۹۴۲) ۱۸۸
بوهان هوش ۲۱۵	کنیه یهود ۲۴۶
یهود بسیاری از صفحات	لیبراسم یهودی ۱۸۸
یهود آندلس ۱۸۲	یهودا ۱۷۲
یهود مدینه ۲۲۴	اسباط یهودا ۱۷۰
یهود و علم کلام ۲۷۸	یهودا (ابن سموئیل) ۱۸۲ نیز ← اللاوی
اخلاف یهود ۱۷۱	بودای مگابی ۴۲۷
انبیای یهود ۱۶۸، ۳۴۵	یهودیت ۴۸، ۱۷۶، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۱-۱۹۳، ۲۰۰، ۲۷۹، ۳۵۷
اهل تجسیم (درین یهود) ۱۷۲	یهودیه، بیابان ۱۹۵
اهل کتاب (یهود) ۱۸۵	یهودیه، کشور ۱۶۴، ۱۶۷-۱۷۴، ۱۹۲
حکمت یهود ۱۸۴	یهوه ۱۶۳-۱۶۷، ۱۸۰، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۰۳، ۳۷۵، ۳۸۲، ۳۸۵، ۳۸۷، ۴۲۵، ۴۳۴
خنجر زنان یهود ۲۴۰	بین (عنصر ما دینه عالم) ۹۱، ۹۸
سلطنت یهود ۱۷۰	
شریعت یهود ۱۷۴، ۲۵۶، ۲۷۹، ۳۶۰	
ضد یهود ۱۷۹، ۱۸۵، ۱۸۸، ۲۰۳	

## کتابنامه گزیده

این کتابنامه غیر از گزیده‌یی از مآخذ متن و یادداشتها شامل پاره‌یی مقالات و کتابهایی دیگر هم هست که رجوع به آنها خواننده را بر آراء و عقایدی حز آنکه در این کتاب اظهار شده است آشنا می‌کند یا آراء مذکور در متن و یادداشتها را به نحوی تأیید و احیاناً با تفصیل بیشتر تبیین می‌نماید. کتابنامه‌یی جامع‌تر هم در این باره تدوین شده بود اما به التزام ایجاز و اختصار که در متن و یادداشتها در چاپ حاضر کتاب رفت نقل تمام آن در این موضع لازم به نظر نرسید و به گزیده‌یی از آن جمله اکتفا شد.

- الآثار الناقبة عن القرون الحالية، تألیف ابوریحان بیرونی، به اهتمام دوارد سحنو، طبع لایپزیگ ۱۹۲۳
- آدر کیوان و بیروان او، نوشته دکتر محمد معین، مجله دانشکده ادب و ادبیات تهران، تهران ۱۳۳۶
- آعار و رفة حروفة، تألیف هلموت ریتر، ترجمه دکتر حشمت مؤید، فرهنگ ایران زمین، تهران ۱۳۴۱
- آیین جوانمردی، نوشته هانری گربین ترجمه دکتر احسان نراقی، تهران ۱۳۶۳
- ابن حزم، حیانه و عصره — آرائه و فقهه، تألیف محمد ابوریده، طبع دارالمکر العربی، القطعة الذیبه، ۱۹۵۴
- انواب فی الصین و الترمک و الهند، منتخبه من کتاب طبایع الحیوان تألیف شرف الرمان طهر مروزی ضییب، متن عربی با ترجمه انگلیسی به اهتمام ولادیمیر میورسکی، طبع لندن ۱۹۴۲
- ابوریحان بیرونی، به مسابست هراة ولادت او، نوشته محتبی مینوی، در مجموعه بررسی‌هایی در باره ابوریحان بیرونی، تهران ۱۳۵۲
- الاتقان فی علوم القرآن تألیف، جلال الدین عبدالرحمن السیوطی، مصر ۱۹۷۴

- انولوجیا تألیف فلوطین، ترجمه ابن باعمه حمصی با تعلیقات قاضی سعید قمی، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران ۱۳۹۸ ه.ق.
- الاحتجاج علی اهل اللجاج. تألیف ابومنصور احمد بن علی الطبرسی، طبع تهران ۱۳۰۲ ه.ق.
- اخبار تاریخی در آثار مانوی، نوشته دکتر بهمن سرکاراتی، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، تبریز ۱۳۵۳.
- اخبار الرمان ومن ائاده الحدثان ~، تصنیف ابی الحسین علی بن الحسین المسعودی، الطبعة الاولى، مصر ۱۹۳۸.
- اخوان الصفا، تألیف عمر فروخ، بیروت ۱۹۴۵.
- اخوان الصفا، نوشته دکتر ذبیح الله صفا، تهران ۱۳۳۰.
- ادوار فقه، تألیف استاد محمود شهابی حراسانی، جلد اول و دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۲۹، ۱۳۳۶.
- ادیان و مکتهای فلسفی عهد، تألیف داریوش شایگان، دو مجلد، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۶.
- ارشاد الی فواطع الادله فی اصول الاعتقاد، تألیف ابوالمعالی امام الحرمین الحویسی، طبع پاریس ۱۹۳۸.
- اساطیر ایران، نوشته دکتر مهرداد بهار، تهران ۱۳۵۲.
- اسلام از دریچه چشم مسیحیان، نوشته مجتبی مینوی در مجموعه محمد خاتم پیامبران، تهران ۱۳۴۸.
- اسماعیلیه، نوشته دکتر مهدی محقق، مجموعه بیست گفتار ۱۹۷۶.
- اصل الشیعة و اصولها، تألیف محمد حسین آل کاشف الغطاء، الطبعة الثالثة ۱۳۶۳ ه.ق.
- اعتقادات فرق المسلمین، تألیف الامام فخرالدین الرازی، طبع مصر ۱۳۵۶ ه.ق.
- افلاطون فی الاسلام، نصوص حقیقه و علق علیها الدكتور عبدالرحمن بدوی، تهران ۱۹۷۴.
- الامام زید، حیات و عصره — آراؤه و فقهه، تألیف محمد ابوزهره، مصر ۱۹۵۹.
- الانسان الكامل فی الاسلام، تألیف عبدالرحمن بدوی، مصر ۱۹۵۰.
- انوار الملکوت فی شرح یاقوت، تألیف جمال الدین ابی منصور حسن بن یوسف بن مطهر، معروف به علامه حلی، به تصحیح و تحشیة محمد نجمی زنجانی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۳۸.
- اعم الفرق الاسلامیه و الکلامیه بقلم الدكتور البیر نصری نادر، المطبعة الکاتولیکیه، بیروت. ب. ت.
- اوایل المقالات فی المذاهب و المختارات للشیخ المفید محمد بن النعمان و بلیها شرح عقاید الصدوق ~ طبع واعظ چرندابی، تبریز ۱۳۳۳ ش.
- باطنیه اسماعیلیه، نوشته مجتبی مینوی، نشریه دانشکده الهیات مشهد ۱۳۵۱.
- بحار الانوار، تألیف علامه محمد باقر بن محمد تقی المجلسی، طبع طهران سنة ۱۳۱۲ — ۱۳۰۱ ه.ق.
- البدء و التاریخ تألیف المطهر بن طاهر المقدسی، به اهتمام و با ترجمه فرانسوی از کلیمان هوارت، طبع پاریس ۱۹۱۹ — ۱۸۹۹.
- البرهان فی علوم القرآن، للامام بدرالدین محمد بن عبد الله الزرکشی، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت ۱۹۷۲.
- البلاغ المبر فی احکام رب العالمین و اتباع خاتم البین، از تصانیف حضرت شاه ولی الله محدث دهلوی،

طبع لاهور ۱۳۸۷ ه.ق

— سان الادیان تألیف ابوالمعالی محمد الحسینی العلوی، به همد و عدس قدس، بهر ۱۳۱۲، ۲ جلد، به  
کوشش محمد تقی دانش پژوه، در فرهنگ ایران زمین، تهران ۱۳۴۱

— سروس و هد، نوشته دکتر فتح الله محسنی، در مجموعه بررسی‌های درباره سوریه و سروس، بهر  
۱۳۵۲

— بری، تحصیفي در حاشیه استنصره شدسی تقصی، نوشته بهمن سرکرسی، بشریه دسکده دس بهر  
۱۳۵۰

— تاریخ ادیان، تألیف دکتر علی اکبر ترابی، تهران ۱۳۴۱

— تاریخ اسلام، تألیف دکتر علی اکبر قدس، نشرات دانشگاه تهران ۱۳۳۵

— تاریخ تصوف در اسلام، تألیف دکتر قاسم غنی، چاپ دوم تهران ۱۳۴۰

— تاریخ التمدن الاسلامی، تألیف حرشی ریدان، طبعه جدیدة، راجعه و عنق غنیه، بدکور حسن مؤنس،  
۵ جزء، دارالهلل ۱۹۵۸

— تاریخ جامع ادیان از آثارنا امروز، تألیف حرشی، ترجمه (و قدس) استاد علی صغر حکمت، بهر  
۱۳۴۴

— تاریخ الحكماء اس القمطی، طبع لایبریگ ۱۹۰۳، ترجمه تاریخ الحكماء قمطی به ورسی از قول  
یازدهم به کوشش بهین دارائی، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۴۷

— تاریخ عربستان و قوم عرب، سخن رانی هدی سید حسن تقی راده، انتشارات دانشکده علوم معقول و معنوی،  
دوره دوم، تهران ۹-۱۳۲۸

— تاریخ العرب قبل الاسلام، تألیف الدكتور حواد عی، طبع بغداد ۵۶-۱۹۵۰

— تاریخ علم کلام، تألیف علامه شمسی معدسی، ترجمه (ر اردو) سید محمد تقی فخر دعی گیلانی،  
طهران ۱۳۲۸

— تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم، تألیف دکتر دیج به صد، چاپ دوم ۱۳۳۶

— تاریخ فلسفه، تألیف ویل دورانت، ترجمه عباس زریاب خوئی، تهران ۱۳۳۵

— تاریخ فلسفه اسلامی، نوشته هری کورس، ترجمه دکتر اسدالله مشری، تهران ۱۳۵۲

— تاریخ مختصر الدول، تألیف ابن العبری، ابوالفرج، طبع بیروت ۱۹۵۸

— تاریخ مذاهب اسلام، ترجمه الشرق بین الشرق، به حومه و هتنامه دکتر محمد حواد مشکور، تریر ۱۳۳۲

— التاريخ النسطوری، مجهول المؤلف، طبع پاریس ۱۹۰۷

— تاریخ نصاری العراق، تألیف، رفائیل ابواسحق، بغداد ۱۹۴۸

— تاریخ البیعونی، تألیف احمدس واضح البیعونی ۳ جزء، طبع بحف ۱۳۵۸، ترجمه ورسی ارد دکتر  
محمد ابراهیم آیتی، تهران ۱۳۴۲

— نصرة العوام فی معرفة مقالات الانام، منسوب به سید مرتضی بن داعی حسی زاری، به هتنامه عباس  
اقبال، تهران ۱۳۱۳



- النصیر فی الدین و نمیر الفرقه الناحیه عن الفرق الهالکین، للإمام ~ ابی المظفر الاسفرائینی، طبع محمد زاهد الکوثری، بغداد — مصر ۱۹۵۵
- تبیین کذب المفتری فی ما نسب الی الامام ابی الحسن الاشعری، دمشق ۱۳۴۷ ش
- نعمة صوان الحکمة، تألیف ابوالحسن علی بن زید البیهقی، باهتمام محمد شفیع استاد دارالعلم پنجاب، لاهور ۱۹۳۵
- تحقیق ماللهد من مقولة مقولة عبدالعقل اومردوله، تألیف ابوریحان بیرونی، طبع ادوارد ساحانو، لایبریگ ۱۹۲۵
- التعریفات بشرح الالفاظ المصطلح بمر الفقهاء والمنکلمین ~ و عبرهم تألیف السید الشریف علی بن محمد الحسینی الجرجانی الحنفی، مصر ۱۹۳۸
- نصر روح الحنان و روح الحنان، تصنف شیخ ابواختوح الرازی، طعة جدیدة، بنج مجدد، قم ۱۴۰۴
- التفسیر الکبیر للإمام الفخر الرازی، سی و دو جزء در شانزده مجدد، الطبعة الثالثة، طبع افست در ایران، ب.ب.
- تلخیص المقال معروف به نقد المحصل باصمام رسایل و فوائد کلامی از حواحه نصیرالدین طوسی، باهتمام عبدالله نورانی، طهران ۱۳۵۹
- تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، تألیف آدم منز، ترجمه علیرضا دکاوتی قراگرو، ج ۱ و ۲، تهران ۱۳۶۳
- تمدن قدیم، تألیف فوستل دو کولانژ، ترجمه نصرالله فلسفی، ۱۳۰۹ ش
- تمهید القواعد، شرح قواعد التوحید، صائب الدین عینی التکره، طهران ۱۳۱۵ ه.ق
- التنبیه والاشراف لابی الحسن علی بن الحسن المصعودی، عنی بتصحیحه ومراجعتہ عبدالله اسماعیل الصاوی، قاهره ۱۹۳۸
- التنبیه والرد علی اهل الاهواء والدع، تألیف ابی الحسن محمد بن احمد الملطی، استانبول ۱۹۳۶
- چند مقاله تاریخی و ادبی، تألیف نصرالله فلسفی، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۴۲
- جهره مسیح در ادبیات فارسی شامل تاریخ مسیحیت در ایران، نوشته دکتر قمر آریان، تهران ۱۳۶۹
- خاندان نوحی، متضمن شرح حال هریک از افراد این خاندان ~ با فهرستی البیانی از اسامی فرق ~، تألیف استاد عباس اقبال، طهران ۱۳۱۱ ش
- خمسون ومائه صحابی مخلوق، تألیف السید مرتضی العسكري، بیروت ۱۹۷۴
- الخوارج والشیعه، بولبوس ولهورن، ترجمه عبدالرحمن بدوی، قاهره ۱۹۵۸
- دایرة المعارف دین، زیر نظر میر چالباده، نوشته بهاءالدین خرمشاهی، نشریه فرهنگ، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی ۱۳۶۷
- دبستان المذاهب، تألیف ملا محسن فانی، چاپ لکنهو ۱۸۸۲
- درآمدی بر فلسفه افلوطین، نوشته نصرالله پورجوادی، تهران ۱۳۵۸
- درباره فلسفه اسلامی، روش و تطبیق، تألیف ابراهیم بیومی مدکور، ترجمه عبدالمحمد آینی، تهران

- دین ایرانی دربارهٔ صن‌های کهن یونانی، تألیف امین سوسنت، ترجمهٔ دکتر بهمن سرکارتی، تیر ۱۳۵۰
- دین و مذهب در دورهٔ ایلخانیان، نوشتهٔ دکتر مسوچهر مرتضوی، در مجموعهٔ تحقیق دربارهٔ دورهٔ ایلخانیان

ایران، تیر ۱۳۴۱

۱۳۱۷ش

- رزنت و جهان عرب، نوشتهٔ دوش گیس، ترجمهٔ مسعود رحب‌نیا، تهران ۱۳۵۰
- رعماء الاصلاح فی العصر الحديث، تألیف احمد امین مصری، قاهره ۱۹۶۵
- رنگانی مانی، حفظة منک الشعراء بهار در دانشکدهٔ معنول و معنول، تهران ۱۳۱۵
- رند و هومن پس (= بهمن یست) به یاد گار ج. ماسپ و منون بهوی دیگر، ترجمهٔ صادق هدایت، تهران ۱۳۳۲

- سرگذشت دین‌های بزرگ، نوشتهٔ حورف گنر، ترجمهٔ ایرج پزشک‌نیا، تهران ۱۳۴۰
- سرگذشت و اندیشه‌های ابن سبعر، نوشتهٔ عنبرضا ذکاوتی فراگرو، محنة معارف ۱۳۶۱
- سبعة البحار و مدبة الحكم والآثار، تألیف الحاج شیخ عدس اقمی، دو مجلد، طبع تهران ۱۳۵۵
- مهم ایرانیان در تحول کلام اسلامی، نوشتهٔ دکتر مهدی محقق، مجموعهٔ بیست گفتار تهران ۱۹۷۶
- سید زریں حصه، زورریں زور، سید محمد...، تهران ۱۳۲۸ش
- سرج طبع - لایحهٔ لایس بی محمد سحنی محمد سحنی بر محمد...، طبعهٔ الشریعه، ۱۹۶۷
- سحنی، سید محمد...، سحنی، سید محمد...، سحنی، سید محمد...، سحنی، سید محمد...
- سحنی، سید محمد...، سحنی، سید محمد...، سحنی، سید محمد...، سحنی، سید محمد...
- صور حکمه (مسحبه) و رتبهٔ رسالت...، سحنی، سید محمد...، سحنی، سید محمد...

تهران ۱۹۷۱

- صور حکمه و مؤلف آن، سوسن سحنی، سحنی، سید محمد...، سحنی، سید محمد...
- مقالهٔ قزوینی، چاپ دوم تهران ۱۳۳۲
- ضحی الاسلام، تألیف احمد امین، سه جزء، قاهره ۱۹۵۶
- ضاعبد، دهریان و صحاب مسوس، سحنی، سید محمد...، سحنی، سید محمد...
- جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران، تهران ۱۳۵۷ش
- ضحی الاسلام، سحنی، سید محمد...، سحنی، سید محمد...
- تألیف جرجی زیدان، مصر ۱۹۱۲
- طریق الحقیق، تألیف حاج ربیع صدر میرزا معصوم‌معنی سحنی، سحنی، سید محمد...
- سگی ۱۹-۲۳۱۱ ه. ق.
- عبدالله بن سبا و اساطیر اخری، تألیف السید مرتضی العسکری ۱۹۸۳

- علم و دین، نوشته ایان باربور، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران ۱۳۶۲
- عراقی و ابن نمیه، نوشته عباس زریاب حوثی، محنة معارف، ویژه نامه غزالی، تهران ۱۳۶۳
- فخر الاسلام، تألیف احمد امین، طبع لجنة النشر والتألیف، قاهره ۱۹۴۱
- فرق الشیعة تألیف ابی القاسم سعد بن عبدالله بن ابی حنبل الاسعری القمی، طبع استانبول ۱۹۳۱. ترجمه محمد جواد مشکور با مقدمه سعید نفیسی، تهران ۱۳۲۵ ش
- فرهنگ ایران باستان، بخش نخستین، نگارش استاد پورداود، تهران ۱۳۲۶ خورشیدی
- فروغ حاور، شرح ریدگاسی و آیین و رهبانیت بودا، تألیف ~ هرمان الدرگ، ترجمه بدرالدین کتابی، اصفهان ۱۳۴۰
- فصل المقال فی مابین الحکمة و الشریعة من الاتصال، تألیف ابن رشد الاندلسی، متن با مقدمه و ترجمه فرانسوی، لئون گوتیه، پاریس ۱۹۴۸
- فقه القرآن، تألیف قطب الدین الراوندی، تحقیق السید احمد الحسینی با اهتمام السید محمود المرعشی، الطبعة الثانية، قم ۱۴۰۵ هـ.ق
- الفهرست، تألیف محمد ابن اسحق، اسدیه با اهتمام رضا تجدد، طبع طهران ۱۹۷۳
- فیصل التفرقة بین الاسلام و الردقه، تألیف ابو حامد الغزالی، ضمن مجموعه الجواهر الفوالی، طبع مصر ۱۳۴۳ هـ.ق
- فیلسوف ری، محمد بن زکریای رازی، تألیف دکتر مهدی محقق، تهران ۱۳۵۲
- قدریان حسینی، نوشته دکتر محسن جهانگیری، محنة معارف، دوره پنجم، تهران ۱۳۶۷
- قصص الاسباء المسمی عرابس المعالس، تألیف ابی اسحاق احمد بن محمد بن ابراهیم النیشابوری المعروف بالثعلبی، طبعة جدیدة، بیروت ۱۹۸۱
- فلسفہ نامه خطیب فارسی در سیرت جمال الدین ساوجی، با تصحیح و توضیح از دکتر حمید زرین کوب، تهران ۱۳۶۳
- قواعد المرام فی علم الکلام، تألیف کمال الدین میثم بن علی البحرانی، طبع قم ۱۳۹۸ هـ.ق
- قوم از یاد رفته، کوشی در دوره قوم صابشین مندائی، تألیف سلیم برنجی، تهران ۱۳۶۷ ش
- الکامل فی التاریخ، تألیف عزالدین ابن الاثیر، طبع مصر، اداره انطباعة المنیریة، ۹ جلد، قاهره ۱۳۵۳
- کتاب الاصنام، لابن الکلبی، بتحقیق احمد زکی پاشا، لایپزیگ ۱۹۴۱
- کتاب الانتصار والرد علی ابن الراوندی الملحد، تألیف ابی الحسین الخیاط المعتزلی، طبع نیبرج، مصر ۱۹۲۵
- کتاب التمهید والرد علی الملحدة والمعتزلة والرافضة والمعتزلة، تألیف ابی محمد بن طیب ابن الباقلانی، طبع قاهره ۱۹۴۷
- کتاب التوحید تألیف شیخ صدوق، طهران ۱۲۸۵ هـ.ق
- کتاب الرد علی الجهمیة، تألیف ابوسعید عثمان بن سعید الدارمی، طبع لیدن ۱۹۶۰
- کتاب الرد علی الردیق اللعین ابن المقفع، تألیف قاسم بن ابراهیم، طبع گویدی، رم ۱۹۲۷





۱۳۶۶س

- مفاتیح العلوم تأليف ابو عبدالله محمد بن احمد كتب حوارزمي، طبع ليدن ۱۸۹۵، ترجمه فارسي ر حسين خديوجم، تهران ۱۳۶۲
- مفهوم انجيل ما، نوشته كرى ولف، ترجمه محمد قاضى، تهران ۱۳۴۹
- مقاصد الطالبين فى اصول الدين، تأليف سعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى، طبع قاهره، ب ت
- مقدمه بر فلسفه تاريخ، اسطوره بارگشت حاودانه، مير جاليله، ترجمه بهمن سركرانى، تبريز ۱۳۶۵
- الملل والحل للإمام سهرسنانى، طبع داييريگ ۱۹۲۳، طبع قاهره ۱۹۴۸، ترجمه فارسي از افضل الدين صدر تركه اصفهانى، به تصحيح و تحشيه سيد محمدرضا جلالى نائينى تهران ۱۳۳۵
- من تاريخ الاتحاد فى الاسلام، ترجمه و تأليف عبدالرحمن بدوى، قاهره ۱۹۴۵
- منتخبات مكالمات كفوسبوس، ترجمه و تنظيم حسين كاظم زاده ايرانشهر ۱۳۳۴
- مبنوى خرد، ترجمه دكتور احمد تفضلى، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۴
- نكائى درباره آغاز نهضت اسماعيليه، نوشته فرهاد دفتري، ايران نامه ۱۳۶۸
- نهاية الافدام فى علم الكلام، تأليف محمد بن عبدالكريم السهرستى، طبع الفرد حوم اكسفورد ۱۹۳۴
- نهضت مردكيان، بحثنى ر كتاب شهره ي ايران در روزگار پرتين و ساسانيان، تأليف ن. پيگولوسكايان، ترجمه دكتور عنايت الله رضا، تهران ۱۳۶۷
- نه گفتار در تاريخ ادبان، نوشته استاد على اصغر حكمت، شيراز ۱۳۳۹
- هرمس و بوسنه هاى هرمسى، نوشته دكتور سيد حسين نصر، محله داستكده ادب ب تهران ۱۳۴۱
- عقائد و سه ملت، رساله ي در فرق سلام از آثار قرن هفتم هجرى، به اهتمام دكتور محمد حواد مشكور

۱۳۳۷

- وفات الاعيان و اناء اناء الرمان، لاسى العدى شمس الدين احمد بن محمد بن ابى بكر بن حلكان ~
- مسوفى فى سنة ۶۱۱ من النهجره، حنفه و علق حواشه و صيغ فهرسه محمد محى الدين عبدالحميد، ۶ جلد، الطبعة الاولى، مصر ۱۹۴۸
- يساء جزوى از نامه مينوى اوستا، تفسير و تأليف استاد پوردادود، جلد اول، بمبئى ۱۹۳۸
- يساء نما، قسمى ر كتب مقدس اوستا، تفسير و تأليف سند پوردادود، دومجد، بمبئى ۳۱ — ۱۹۲۸

Abrahamian, A. The Church and Faith of Armenia, London, 1920

Adam, A. Manichæismus, in H. O., 1, VIII, 2, Leiden, 1961.

Allen, G. The Evolution of the Idea of God, London, 1937.

Asin Palacios, M. Abenhazem de Cordoba y su historia de las ideas religiosas, 1927

Bauer Encyclopedia of Biblical Theology, 3 Vols, Sidney — London, 1970.

Bausani, A. Persia religiosa, Milano, 1959.

- Bouquet, A. C. *Comparative Religion*, London, 1958.
- Boyce, M. *A History of Zoroastrianism*, Leiden, 1975.
- Campanhac, H. — Dinkler, F. (éditeurs) *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 6Bd., Tübingen, 1957 — 1962.
- Cumont, F. *Oriental Religions in Roman Paganism*, 1956.
- Dharmé, Ed. *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, 1954.
- Dietrich, H. *Das Orientalische Judentum*, in H.O. I. VII. 2, Leiden, 1961.
- Diez Y Diez. *Textos antimahometanos mas antiguos en codices españoles*, in *Archive d'histoire doctrinale et du moyen age*, tom 37, 1970.
- Dubois, J. A. *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*, Eng. trans. repr. Third ed. Oxford, 1959.
- Duchesn — Guillemin, J. *Zroastre*, 1948.
- Dumézil, G. *Les Dieux des Indo — Européens*, Paris, 1952.
- Dupont — Sommer. *The Jewish Sect of Qumran and the Essenians*, London, 1954.
- Eichhorn, W. *Die religionen Chinas*, Stuttgart, 1973.
- Eliade, M. *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949.
- *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951.
- (ed. in chief). *The Encyclopedia of Religion*, 16 Vols, Macmillan Publisher Company, 1987.
- Eliot, Ch. *Hinduism and Buddhism*, 3vols, 1921.
- Ferm, V. *An Encyclopedia of Religion*, New York, 1945.
- Festugière, O. R. *La Revelation d'Hermès trismégiste*, 1949.
- Foucher, A. *La Vie de Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde*, Paris, 1949.
- Frankfort, H. *Ancient Egyptian religion*, New York, 1948.
- Gabrieli, F. *Ma'mune gli Abdi*, Leypzig, 1929.
- Gardet — Anawati. *Introduction à la theologie musulmane, essai de theologie comparée*, Paris, 1948.

- Gardiner, Sir Alan. *Egypt of the Pharaohs, An Introduction*, Oxford, 1946.
- Gilson, E. *La Philosophie au moyen age*, Paris, 1947.
- Goldziher, I. *Le Dogme et la loi de l'islam*, Paris, repr. 1958.
- Gorce, M., et Mortier, R. *Histoire generale des religions*, A. Quillet ed., 4 vols, Paris, 1948.
- Grunebaum, G. *L'Islam medieval*, Payot — Paris, 1962.
- *Modern Islam, the Search for Cultural Identity*, 1964.
- Hasting, J. *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 13 Vols, 1959.
- Henning, W. *Zoroaster*, Oxford, 1951.
- . *Mani's last Journey*, in BSOAS, 1942.
- Jackson, W. *Zoroastrian Studies*, New York, 1928.
- . *Researches in Manichaeism with Special Refrence to the Turfan Fragments*, New York, 1932.
- Klima, O. *Mazdak, Geschichte eines Sozialen Bewegung in sasanidischen Persien*, Praha, 1957.
- Labourt, J. *Le Christianisme dans l'empire Perse sous la dynastie Sassanide*, Paris, 1904.
- Lang, D. M. *The Wisdom of Balahvar*, London, 1957.
- Leach, E. R. (ed.) *The Structural Study of Myth and Totemism*, London, 1967.
- Levi — Strauss, C. *Totemism*, London, 1964.
- Lewis, B. *The Origins of Ismailism*, Cambridge, 1940.
- Macdonald, D. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York, 1903.
- Meillet, A. *Trois Conferences sur les Gathas de l'Avesta*, Paris, 1952.
- Meissner, B. *Babylonien und Assyrien*, Heidelberg, 1925.
- Messina, G. *Cristianismo, Buddhismo, Manicheismo nell' Asia antica*, Roma, 1947.
- Molé, M. *Culte, mythe et cosmologie dans l'iran ancien*, Paris, 1963.
- Moulton, J. H. *Early Zoroastrianism*, London, 1913.



- Nyberg, H. S. *Die religionen des alten Iran*, Leipzig, 1938.
- Oldenberg, H. *Die religion des Vedas*, Berlin, 1923.
- Paul Poupier (ed.). *Dictionnaire des religions*, Paris, 1984.
- Puech, H. — Ch. Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine, Paris, 1947.
- Quispel, G. *Gnosis als Weltreligion*, Zurich, 1951.
- Radhakrishnan, *East and West in Religion*, London, 1933.
- Reinach, S. *Orpheus, Histoire generale des religions*, Paris, 1928.
- Rudolph, K. *Die Mandaer*, I—II, Gottingen, 1960—61.
- Sachau (ed.). *Vom Christentum in der Persis*, Berlin, 1916.
- Schmidt, L. M. *Des Vardapet Eznik von Kolb «Wider die Sekten»*, Vienna, 1900.
- Smith, W. C. *Islam in Modern History*, 1959.
- Smith, V. A. *The Early History of India*, 1957.
- Soderblom, N. *La Vie future d'après le mazdeisme*, Paris, 1901.
- Stern, S. M. *Ibn Hasday's Neo — platonism*, in *Oriens*, Vol. 13—14, 1961.
- Tomlin, F. *Les Grands philosophes de l'orient*, trad. d'anglais, Payot — Paris, 1952.
- Tritton, A. S. *the Muslim Theology*, London, 1947.
- Vagheri, L. V. *Sul «Nahğ al — ba lağah» et sul suo compilatore aš — šarīf ar — Rādī*, in *AIUON*, nuova serie vol VIII, Napoli, 1958.
- Vajda, G. *La Finalité de la creation de l'homme selon un theologien juif du IXe siècle*, in *oriens*, vol 15, 1962.
- Van der Leeuw. *Religion in Essence and Manifestation*, London, 1938.
- Vezzani, V. *Le Mysticisme dans le monde*, trad. d'italien, Payot — Paris, 1955.
- Vine, A. R. *The Nestorian Churches, A Concise History*, London, 1937.
- Widengren, G. *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, Leiden, 1955.
- , *Mani und der Manicheismus*, Stuttgart, 1961.
- Wikander, S. *Etudes sur les mystères de Mithra*, Lund, 1950.
- Zachner, R. C. *Zurwan, A Zoroastrian Dilemma*, Oxford, 1955.
- , *Mysticism, Sacred and Profane*, Oxford, 1957.

21. 256

30. 254

H. S. Nyberg



## DATE LABEL

[illegible]

**DATE LABEL**

[illegible]











۵۰۰ تومان